اِبن رُشد

وَفلاسفة الاِسلام

مِن خِلال

"فَصْل المقَال" وَ "تهافت التهافت"

الدكتور محمّد العريبي

دارُ الفِكر اللبناني



دار
الفكر اللبناني
للطباعة والنشر

كورنيش بشارة الخوري - بيروت - لبنان
هاتف: ٦٣٠٩٠٦ - ٦٣١٠٠٢ - ٦٣٠٧٥٧
ص ب: ٤٦٩٩ أو ١٤/٥٤٩٠

الطبعة الأولى ١٩٩٢

«ابن رشد وفلاسفة الاسلام»
من خلال «فصل المقال» و «تهافت التهافت»

مقدمة

شهد القرن السادس الهجري حركة مميزة في تاريخ الفكر العربي والإسلامي. ففي هذا القرن كان «القول الفصل، وتقرير ما بين الحكمة والشريعة من اتصال» أطلقه إبن رشد (ت ٥٩٥ هـ). وفيه أيضاً كان تصريح الإمام فخر الدين الرازي (ت ٦٠٦ هـ) بعدم تكفير الفلاسفة وأصحاب المذاهب الإسلامية.

فالمختار عند الإمام فخر الدين الرازي «إنه لا يكفر أحد من أهل القبلة»[(١)]: ويقول أيضاً: «لا يكفرُ أحد من هذه الأمة ولا تكفر أرباب التأويل»[(٢)].

ويستغرب إبن رشد تكفير أصحاب المذاهب بعضهم بعضاً واقتتالهم فيما بينهم وفي ذلك مخالفة لقوله عليه السلام: «**أمرت أن أقاتل الناس حتى يقولوا لا إله إلا الله ويؤمنوا بي**». ويعلق إبن رشد على هذا الحديث الشريف بقوله: «يريد ـ أي الرسول ـ بأي طريق إتفق لهم من طرق الإيمان الثلاث»[(٣)]. وهو يعني بطرق الإيمان وقوع التصديق بأصناف الدلائل الثلاثة: الخطابية والجدلية والبرهانية.

فمع هذين المفكرين نجد أنفسنا باتجاه جديد للفكر الديني والفلسفي في الإسلام. وكان هذا الإتجاه أكثر وضوحاً وجلاء مع إبن رشد. فمعه نصل إلى قمة

---

(١) فخر الدين الرازي: معالم أصول الدين **طبعة دار الفكر اللبناني، ص ٩٩**.
(٢) فخر الدين الرازي: التفسير الكبير جـ ٢ ص ٣٨.
(٣) إبن رشد: فصل المقال، دار المشرق بيروت، ط ٢، ص ٤٥.

النقد الفلسفي وقمة النقد الديني وكلاهما من عمل العقل وفعله. وفلسفة إبن رشد النقدية تجعلنا نشرف على أرقى المحاولات المعاصرة في تقصيها لطبيعة الأديان في ذاتها من حيث هي معطى إلهي، وطبيعة الفكر وتجلياته في ميادين المعرفة والعلوم، وطبيعة التعامل مع الإرث البشري الفكري فيها جميعاً. وفي فلسفته النقدية تتكشف نزعته الإنسانية التي سنحاول إبرازها في هذه الدراسة، من خلال كتابيه: «فصل المقال»، و«تهافت التهافت».

ففي هذه المقدمة نعرّف بإبن رشد وعصره وتحصيله العلمي وتأليفه في ميادين المعرفة. مع الإشارة إلى الطريقة التي عولجت فيها المسائل الفكرية في عصره. ووضع الإطار الصحيح لفهم إنتاج إبن رشد الفكري.

وفي الفصل الأول نعالج تجليات النقد الفلسفي في الفكر العربي والإسلامي مع الغزالي وفلاسفة المغرب كإبن باجه وإبن طفيل.

ونبين في الفصل الثاني دفاع إبن رشد عن الفلسفة والفلاسفة في كتابيه «فصل المقال» و«تهافت التهافت».

وفي الفصل الثالث نعرض لأهم الآراء المشتركة بين إبن رشد وفلاسفة الإسلام. وذلك في المسائل المتعلقة بقدم العالم، وقدم المادة، وأزلية العالم، والسببية والنفس.

وفي الفصل الرابع نتناول الآراء التي يخالف فيها إبن رشد فلاسفة الإسلام. فنشير إلى الخلاف في المنهجية وفي المسائل المتعلقة بالطبيعة وبالإلهيات وبخاصة ما يتعلق منها بقسمة الوجود، وتقدم الله على العالم، ومسألة الصدور، والفاعل في الشاهد وفي الغائب.

ونختم البحث بالإشارة إلى تقيد إبن رشد بفلسفة أرسطو وفهمه لفلسفته والأثر الذي تركه في فلسفة الغرب.

١ ـ التعريف بإبن رشد وعصره.

هو أبو الوليد محمد بن أحمد بن محمد بن أحمد بن رشد، والمعروف أيضاً بفيلسوف قرطبة، والفيلسوف المفترى عليه. ولد سنة ٥٢٠ هـ (١٢٢٦ م) من أسرة عريقة في الفقه والقضاء والسياسة. فجده تولى منصب قاضي القضاة في الأندلس،

كما وتولى والده القضاء في قرطبة.

إهتم إبن رشد بالعلوم النقلية والعقلية فدرس الشريعة والفقه والطب والرياضيات والفلسفة ثم انتقل إلى مراكش سنة ٥٤٧ هـ (١١٥٣ م) بدعوة من عبد المؤمن (مؤسس ملك الموحدين) ليعاونه على إنشاء دار للعلوم. وعن طريق إبن طفيل إتصل بالخليفة أبي يعقوب يوسف الذي كلفه بشرح كتب أرسطو طاليس.

وفي سنة ٥٦٤ هـ (١١٦٩ م) تسلم منصب القضاء في أشبيلية لمدة سنتين عاد بعدها إلى قرطبة ليشغل مركز القضاء لمدة تزيد على العشر سنوات.

وبعد وفاة الخليفة يوسف بن عبد المؤمن تولى إبنه يعقوب الخلافة وأبقى هذا الخليفة على التكريم الذي لقيه إبن رشد أيام والده. إلا أن الود والإنسجام بين القاضي الفيلسوف والخليفة لم تدم طويلاً بسبب الأحداث السياسية التي عصفت بالمغرب وتحامل علماء الدين في ذلك الزمان على الفلاسفة وإقدامهم على حرق مؤلفاتهم في الطرقات ولعنهم من على منابر الجوامع. ومسايرة لعلماء الدين أمر الخليفة يعقوب بإبعاد إبن رشد إلى قرية قرب قرطبة تدعى اليسافة. وبعد أربع سنوات عاد واستدعاه إلى مراكش عاصمة الموحدين وأعاد إليه منصبه. غير أن النفي كان أتعب إبن رشد فتوفي بعد بضعة أشهر في أواخر سنة ٥٩٥ هـ (١١٩٨ م) وقد بلغ الخامسة والسبعين من عمره ونقلت رفاته إلى قرطبة حيث مدافن العائلة.

لقد عاصر إبن رشد ثلاثة خلفاء من مؤسسي الدولة الموحدية في المغرب أولهم عبد المؤمن بن علي الذي يرجع بنسبه إلى معد بن عدنان[١] وهو من أصل متواضع. فكان أبوه علي فقيراً يشتغل بصناعة الفخار. إنكب على طلب العلم بالمساجد منذ صغره ثم التقى بأستاذه محمد بن تومرت وأتم دراسته عليه. وبسبب شدة ذكائه وما ناله من العلوم وامتيازه بقوة الشخصية تبوأ منزلة عالية بين الموحدين. وبعد مبايعته بالخلافة إنصرف عبد المؤمن إلى حرب إستمرت حتى سنة ٥٥٨ هـ (١١٦٣ م) وكانت تهدف إلى غرضين هما: إخضاع القبائل المغربية للدعوة الموحدية، والقضاء على دولة المرابطين. وبعد تحقيق هذين الغرضين وطد زعامته باستدعاء العلماء من مختلف أرجاء البلاد وقربهم إليه.

---

(١) إبن أبي زرع: روض القرطاس جـ ٢ ص ١٢٦.

والخليفة الثاني هو أبو يعقوب يوسف وفي أيامه إشتدت غزوات الإسبان على الموحدين ولكنه أخضعهم بعد حرب قاسية. وتوفي بعد انتصاره متأثراً بجراحه سنة ٥٨٠ هـ. وعرف عنه حبه للعلم وتقديره لرجاله. ومن أشهر علماء عصره إبن طفيل الطبيب والفيلسوف والطبيب الشهير أبو بكر بن زهر. وكانت مراكش، في عهده، من أهم مراكز الثقافة الإسلامية في العلوم والآداب والفنون[١].

والخليفة الثالث الذي عاصره هو يوسف يعقوب المعروف بالمنصور (وحكم من ٥٨٠ هـ - ٥٩٠ هـ). وشهد عصره تمرد سكان الأندلس الأصليين وعملهم على إضعاف العرب والإستيلاء على ممتلكاتهم. واستطاع يعقوب إخضاع الفرنجة سنة ٥٨٥ هـ، وأجبر ملكهم الفونس على طلب الهدنة لمدة خمس سنين. ولكن الفونس عندما إسترد قوته عاد وأعلن الحرب غير أن اجتماع القبائل المغربية بزعامة يعقوب حقق الإنتصار على الإفرنج من جديد في معركة حصن «الأرك» سنة ٥٩١ هـ. ويذكر إبن أبي زرع[٢] أن الملك الفونس نجا في هذه الموقعة وعاود القتال مع الموحدين سنة ٥٩٢ هـ. وفي هذه السنة تحقق ليعقوب القضاء التام على قوة الإفرنج.

وفي الوقت الذي كان فيه ملوك الموحدين يصدون هجمات الإفرنج عن المغرب كانت الحملات الصليبية تتلاحق على المشرق حتى استولت على بيت المقدس وسنة ٥٨٣ هـ استرد صلاح الدين بيت المقدس ومن جهة الشرق كانت طلائع المغول تستعد لغزو الأمبراطورية الإسلامية وكانت الدولة الفزنوية تتكفل بصدها وتقوم مقام العباسيين، الذين بلغوا منتهى الضعف، في الدفاع عن المشرق.

من خلال هذا العرض السريع للأحداث السياسية التي عايشها إبن رشد تتكشف لنا المخاطر التي كانت تهدد العالم العربي والإسلامي وتطاله في كيانه. فمن جهة الشرق طلائع المغول ومن الغرب الحملات الصليبية ومحاولات التحرر في أندلس المغرب.

غير أن إنشغال العرب والمسلمين بهذه الحروب لم يثنهم عن الإهتمام بالعلوم. فشهد القرن السادس الهجري نهضة ثقافية واسعة. ويكفي أن نذكر أعلام

---

(١) السلاوي: الإستقصاء جـ ٢ ص ١٤٠.
(٢) إبن أبي زرع: روض القرطاس جـ ٢، ص ١٩٠.

المغرب الكبار كإبن باجة وإبن طفيل،وقد درس إبن رشد الفلسفة عليهما. وقد أشار إبن خلدون[1] في مقدمته إلى هذه الظاهرة وهبوب ريح الثقافة في المغرب واشتغال الناس بها. ويربط إبن خلدون وفادة الثقافة والتيارات الفكرية إلى المغرب العربي بوفور العمران الذي تحتاجه العلوم.

٢ ـ ثقافته ومؤلفاته.

تشعبت إهتمامات إبن رشد الفكرية وتعددت منابع ثقافته فقد درس الشريعة والفقه والطب والفلسفة وألف فيها جميعاً. وتشير الأخبار إلى معرفة إبن رشد بإبن باجة الذي إقتفى أثر فيلسوف المشرق الفارابي. ومعظم الرسائل التي تركها إبن باجة شروحات قصيرة لكتب أرسطو وغيرها من مصنفات الفلاسفة[2]. وكتابه الشهير في الأخلاق «تدبير المتوحد» يطالب فيه الإنسان بأن يتولى تعليم نفسه، ويرى أن الإنسان يستطيع أن ينتفع بمحاسن الحياة الإجتماعية دون أن يتأثر بمساوئها.

وصلة إبن رشد بإبن طفيل، صاحب كتاب «حي بن يقظان»، شهيرة. وإبن طفيل هو الذي مهد لفيلسوفنا الطريق للإشتغال بالفلسفة إذ قدمه إلى الأمير أبي يعقوب يوسف قبل توليه الخلافة وكلفه بشرح كتب أرسطو. وتجدر الإشارة إلى أن إهتمام خلفاء الدولة الموحدية بدأ مع محمد بن تومرت ودعوته التي قامت على مذهب التوحيد الكلامي المستمد من آراء علماء الكلام وفلاسفة المسلمين. ولذلك إعتبرت الدولة الموحدية أول دولة ناصرت الفلسفة الإسلامية وظهر فيها حرية الرأي لأول مرة في تاريخ المغرب.

والملاحظة التي يمكن تسجيلها هنا هي عودة فلاسفة المغرب، بتشجيع من أمرائها، إلى ينابيع الفلسفة. وحسبنا قيام إبن رشد بشرح كتب أرسطو فأورث الإنسانية علم أرسطو كاملاً بريئاً من الشوائب. وطريقة إبن رشد في الشرح تشبه إلى حد كبير طريقة تفسير النص القرآني. فكان يرجع إلى نص أرسطو، يعرضه، ثم يفسره ويعلق عليه فقرة فقرة ويقارن، أحياناً، بين النص الذي يشرحه ونصوص مستقاة من مؤلفات أرسطو الأخرى. وتقع شروح إبن رشد على أرسطو في ثلاث حلقات: شروح كبرى

---

(١) إبن خلدون: المقدمة. ص ٤٣٥ دار إحياء التراث العربي ـ بيروت.

(٢) القفطي: طبقات الأطباء جـ ٢، ص ٦٣ ـ ٦٤.

يذكر فيها النص الأرسطي ويفسره ويعلق عليه فقرة فقرة. وأكثر هذه الشروح مفقود في أصوله العربية. والجوامع أو الشروح الوسطى ويذكر فيها مطالع النص الأرسطي المنوي شرحه، وأخيراً التلاخيص أو الشروح الصغرى ويكتفي فيها بتسمية الكتاب وإستعراض مضمونه الإجمالي.

وإضافة إلى شروحه لكتب أرسطو قام إبن رشد بشرح بعض كتب الفارابي وإبن سينا. ووضع مصنفات خاصة ضمنها حاصل ما إنتهى إليه في مجال الفلسفة والكلام والطب. وقد أحصى الدكتور ماجد فخري[1] كتب إبن رشد بحسب فهارس المكتبات العالمية فبلغت ثلاثة وخمسين كتاباً. المطبوع منها:

١ ـ جوامع كتب أرسطو في الطبيعيات والإلهيات (وفيه جوامع كتاب النفس).

٢ ـ جوامع سياسة أفلاطون (طبعت ترجمته العبرية مع ترجمة إنكليزية).

٣ ـ شرح ما بعد الطبيعة (لأرسطو).

٤ ـ كتاب الكليات (في الطب).

٥ ـ كتاب نهاية المجتهد وبداية المقتصد (في الفقه).

٦ ـ كتاب الكشف عن مناهج الأدلة.

٧ ـ كتاب فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الإتصال.

٨ ـ تهافت التهافت.

٩ ـ كتاب تلخيص السفسطة (صدر سنة ١٩٧٣ عن وزارة الثقافة والإعلام في مصر، ولم يذكره ماجد فخري).

١٠ ـ كتاب في الفحص هل يمكن العقل. . أن يعقل الصور المفارقة. . .

أما المؤلفات الأخرى فمنها ما هو مفقود بنصه العربي ومنها ما هو مخطوط يحتاج إلى من يحققه وينشره كغيره من نفائس التراث العربي.

---

(١) ماجد فخري: إبن رشد (فيلسوف قرطبة) المطبعة الكاثوليكية ـ بيروت ص ١٢

الفصل الأول

تجليات النقد في الفكر العربي والاسلامي

١ ـ التعريف بالمشائين في الاسلام

٢ ـ موقف الغزالي من فلاسفة الاسلام في:

أ ـ المنقد من الضلال

ب ـ تهافت الفلاسفة

٣ ـ مواقف فلاسفة المغرب من فلاسفة المشرق

أ ـ موقف ابن باجة

ب ـ موقف ابن طفيل

الفصل الأول

تجليات النقد في الفكر العربي والاسلامي

علم الكلام والفلسفة كلاهما من العلوم الحادثة في الملة الإسلامية ومتأخر في الحصول عن صدر الإسلام. هذا هو الإنطباع السائد عن هذين العلمين، وعلى ضوئه كان تقييمهما والمعيار للقبول أو الرفض لواحدٍ منهما أو لكليهما. وأما المعيار الثاني في رفض علماء الكلام للفلسفة فهو إجماع الملة على مفاهيم دينية ثابتة. ومعيار الفلاسفة في قبول علم الكلام أو رفضه مطابقة نتائجه لصريح العقل. وهذه المعايير تستخدم على ضوء الغاية التي رسمت لهذين الإتجاهين الفكريين.

أما المعيار الأول فمرده إلى اعتقاد راسخ بأن صدر الإسلام، أي زمن الرسول والخلفاء الراشدين، يمثل نقاء الإسلام وصفاءه. إذ أن طريقة علماء الكلام تقوم على النظر والإستدلال وقد «طعنت الحشوية في هذه الطريقة وقالوا بأن الإشتغال بهذا العلم بدعة»[1].

وإعتبار علم الكلام يستند عند خصومه على أدلة من القرآن والخبر والإجماع وقول السلف والحكم.

أما القرآن فقوله تعالى: **﴿وإذا رأيت الذين يخوضون في آياتنا فأعرض عنهم حتى يخوضوا في حديث غيره﴾**[2]، وقوله: **﴿ما ضربوه لك إلا جدلاً بل هم قوم خصمون﴾**[3].

---

(١) فخر الدين الرازي: التفسير الكبير جـ ٢، ص ٨٧.

(٢) سورة ٦ آية ٦٨

(٣) (سورة ٤٣ آية ٥٨

وأما الخبر فقوله عليه السلام: «**تفكروا في الخلق ولا تفكروا في الخالق**»، وقوله: «**عليكم بدين العجائز**».

وأما الإجماع؛ فإن علم الكلام لم تتكلم فيه الصحابة، ولم ينقل عن أحد منهم أنه نصب نفسه للإستدلال في هذه الأشياء.

وأما الأثر؛ ما نقل عن مالك بن أنس «إياكم والبدع» فقيل له وما البدع؟ قال: أهل البدع الذين يتكلمون في أسماء الله وصفاته وكلامه ولا يسكتون عما سكت عنه الصحابة والتابعون. وقال الشافعي: لأن يبتلي الله العبد بكل ذنب سوى الشرك خير له من أن يلقاه بشيء من الكلام.

وأما الحكم فهو أنه لو أوصي للعلماء لا يدخل المتكلم فيه. ويروى عن الشافعي قوله: «لو أوصى رجل بكتبه العلمية لآخر وكان فيها كتب الكلام لم تدخل تلك الكتب في الوصية»[1].

هذه كانت أهم أدلة الطاعنين والرافضين لعلم الكلام وفيها إستبعاد لكل أشكال النظر والإستدلال في المسائل المتلقاة وحياً.

وأما العلوم الفلسفية فكانت مرفوضة جملة وتفصيلاً والإشتغال فيها بدعة، وهي دخيلة لم تعرف في الملة. وإذا كانت الفلسفة مدعاة للشر فإن المدخل إليها، وهو المنطق، هو شر أيضاً. وعليه كان الأثر السائد «كل من تمنطق تزندق». ونشير إلى أن هذا الإتجاه ساد في المشرق الإسلامي ومغربه وفي كل العصور.

ويتلخص موقف علماء الكلام الأوائل من الفلاسفة في أمرين: الأول، أن مؤسسي الفلسفة غير مشاركين في الملة، ودخولها إلى أطر الفكر كان من طريق ترجمتها إلى العربية بواسطة مترجمين في غالبيتهم لا يدينون بالإسلام. والأمر الثاني، أن الفلاسفة يقرون بمفاهيم تتعارض والمفاهيم التي يجمع عليها جمهور المسلمين مما يحمل على تكفيرهم وتبديعهم.

والمتكلمون يعتبرون أنفسهم منتدبين للزود عن حياض الإسلام والدفاع عن العقيدة في وجه المبتدعة. وهذه الوظيفة الدفاعية معتبرة في صلب التعريف الذي

---

(١) فخر الدين الرازي: التفسير الكبير جـ ٢، ص ٩٦.

وضع لعلم الكلام. فأبو حامد الغزالي يوضح «مقصود علم الكلام»، يقول: «.. وإنما مقصوده حفظ عقيدة أهل السنة وحراستها من تشويش أهل البدعة»[1]. «وإنشاء الله تعالى طائفة المتلكمين وحرك دواعيهم لنصرة السنة بكلام مرتب، يكشف عن تلبيسات أهل البدع المحدثة، على خلاف السنة المأثورة..»[2] ونفهم من تعريف الغزالي أن علم الكلام بدأ مع أبي الحسن الأشعري. ولو أخذنا بتعريف إبن خلدون المتفق مع تعريف الغزالي نراه يقول: «علم الكلام هو علم يتضمن الحجاج عن العقائد الإيمانية بالأدلة العقلية والرد على المبتدعة المنحرفين في الإعتقادات عن مذهب السلف وأهل السنة»[3]. وهو يعني «بالمبتدعة المنحرفين» المشبهة والمجسمة والمعتزلة والأمامية». وهذه المذاهب «كانت سبباً لإنتهاض أهل السنة بالأدلة العقلية.. وقام بذلك أبو الحسن الأشعري أمام المتكلمين..»[4]. فالمفهوم من علم الكلام لا ينطبق إلا على الكلام الأشعري. ومعياره «مذهب السلف وأهل السنة»، أي العقيدة كما تجلت في صدر الإسلام. وعليه يخرج من دائرة علم الكلام كل نتاج عقلي ونظر فلسفي ظهر قبل أبي الحسن الأشعري.

من هنا، يظهر أن التعارض حاصل بين ثلاث فرق رئيسية: المعتزلة، والأشعرية، والفلاسفة، ولننظر في تجليات منطلقات التعارض بين هذه المذاهب بوجهها الإجمالي.

عدا معارضة المعتزلة للفكر الرسمي السائد إمتازت هذه الفرقة بمنهج عقلي يتجه إلى عقلنة مسائل ميتافيزيقا القرآن، ويسعى إلى جعل العقل البشري في المنزلة الأولى من قضية المعرفة. وهذا الطرح يستتبع التأكيد على حرية العقل في البحث دون تقييده بقدر سابق أو إرادة سابقة[5].

إلا أن الفكر المعتزلي يقوم على التنزيه المطلق للذات الإلهية. وهذا يحمل

---

(١) الغزالي: المنقذ، ص ١٦.
(٢) المصدر نفسه ص ١٦.
(٣) إبن خلدون: المقدمة، طبعة بيروت ص ٨٢٦.
(٤) المصدر نفسه: ص ٨٣٦ ـ ٨٣٧.
(٥) أحمد أمين: ضحى الإسلام، ط ٤، جـ ٢، ص ٧٢.

في طياته الإعتقاد بوحدانية الحقيقة. وهي وحدانية الحقيقة الدينية ذات المصدر الإلهي الواحد.

وظهر أبو الحسن الأشعري ليحارب الفكر المعتزلي بنفس السلاح، أي بالمنهج العقلي. ويعبر إبن خلدون عن هذه الحقيقة فيقول: «. . . وكان ذلك سبباً لإنتهاض أهل السنة **بالأدلة العقلية** على هذه العقائد دفعاً في صدور هذه البدع، وقام بذلك الشيخ أبو الحسن الأشعري فتوسط بين الطرق. . »[1].

فإبن خلدون يشير إلى انتساب الأشاعرة إلى **أهل السنة**، وإعتمادهم **الأدلة العقلية**، وأنهم في موقع **متوسط** بين الطرق.

يبدو أن الحرب المقدسة التي أعلنها الأشعري على المعتزلة كانت ترمي إلى أمرين: فهو يريد، من جهة، العودة إلى الأصول التي أطلقها أهل السنة، ويميل، من جهة ثانية، إلى المحافظة على المنهج العقلاني الذي ورثه عن أساتذته من المعتزلة.

لقد أدرك الأشعري إستحالة محاربة المعتزلة بمنهج متخلف عما صارت إليه الطريقة في تناول المسائل الإعتقادية. فالأشاعرة يستخدمون العقل ويتبعون طريقة الإستدلال المنطقي في بحثهم مسائل وجود الله وحدوث العالم وقدم الصفات. ولكنهم لا يعتبرون العقل المصدر الحقيقي للمعرفة، وعندهم «معرفة الله بالعقل تحصل، وبالمسع تجب»[2]. فدور العقل مجرد الإرشاد أما المرجع فهو الوحي.

ورفض الكلام الأشعري موقف أهل الجبر من مسألة الفعل الإنساني، وقالوا بأن الإنسان «إن لم يستطع خلق عمله فهو قادر على كسبه»[3]. ولكن موقفهم هذا لا يختلف جوهرياً عن موقف المجبرة «لأنه لا يثبت للإنسان الإختيار بتعبير صريح»[4].

وأدخل الباقلاني نظرية «الجواهر الفردة»، التي وضعها العلاف (معتزلي)، في كتابه «التمهيد للرد على الملحدة والمعطلة والرافضة والخوارج والمعتزلة». غير أن

(١) إبن خلدون: المقدمة، ص ٤٦٤ ـ طبعة دار البيان ـ بيروت.
(٢) الشهرستاني: الملل والنحل جـ ١، ص ١٠١.
(٣) المصدر نفسه، جـ ١، ص ١٠٠.
(٤) إبن حزم الظاهري (ت ٤٥٦ هـ)، الفصل جـ ٣، ص ٢٢.

الباقلاني خرج عن جوهر العقلانية المعتزلية من جهتين: فهو يرفض تصور العقل لكيفيات الجواهر الفردة حين نفى هذه الكيفيات لكونها آتية من العقل، ورفض الوجود الموضوعي للكيفيات والأعراض التي تحملها الجواهر الفردة (أو الأجزاء التي لا تتجزأ). وإعتبر أن العقل هو مصدر وجودها.

وفي مسألة السببية قال الباقلاني وجمهور الأشاعرة بأن الله هو السبب المباشر لكل تغير يطرأ على الجواهر والأعراض. فالله يخلق الجواهر والأعراض في كل لحظة «لأن العرض لا يبقى زمانين»، وفي كل لحظة عرض جديد يحتاج لخلق جديد من العلة المباشرة: الله.

هذه هي أهم النقاط التي تكشف عن حقيقة الصراع بين المعتزلة والأشاعرة والتي دارت حولها الردود والردود المضادة. وخطوط هذا الصراع تجلى في «إنتصار» الخياط (معتزلي) للعقيدة، و«التمهيد للرد على الملحدة والمعطلة والرافضة والخوارج والمعتزلة» للباقلاني وحاول الغزالي «إلجام العوام عن علم الكلام» لتحييد العامة عن هذا الصراع.

لقد بلغت ردود المذاهب الكلامية، وإنتقاداتها لبعضها البعض، ذروتها مع الغزالي الذي وضع علم الكلام في موضعه الصحيح. ولخص الأسباب التي أوجبت حدوثه ووظيفته وغايته والمواضع التي غلط فيها أربابه.

عندما إستعرض الغزالي أصناف الطالبين للحق في «المنقذ من الضلال»، توقف عند فرقة المتكلمين. ووجد أن «المقصود، من علم الكلام، حفظ عقيدة أهل السنة وحراستها عن تشويش أهل البدعة»[١]. فنشأ علم الكلام كرد فعل على ما حصل عندما «ألقى الشيطان في وساوس المبتدعة أموراً مخالفة للسنة. . وكادوا يشوشون عقيدة الحق على أهلها. . فأنشأ الله تعالى طائفة المتكلمين، وحرك دواعيهم لنصرة السنة بكلام مرتب، يكشف عن تلبيسات أهل البدع المحدثة، على خلاف السنة المأثورة»[٢]. فما دامت البدع حادثة وعلم الكلام كان للرد عليها فقد صار حادثاً في الملة. وكان علماء الكلام صنفين:

---

(١) الغزالي: المنقذ من الضلال، ص ١٦.
(٢) المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

ـ «قام طائفة منهم بما ندبهم الله (تعالى) إليه فأحسنوا الذبَّ عن السنة والنضال عن العقيدة المتلقاة بالقبول من النبوة، والتغيير في وجه ما أحدث من البدعة»[1].

ـ لما نشأت صنعة الكلام، وكثر الخوض فيه وطالت المدة، تشوق المتكلمون إلى محاولة الدفاع (عن السنة) بالبحث عن **حقائق الأمور**، وخاضوا في البحث عن الجواهر والأعراض وأحكامها. . ولكن لما لم يكن ذلك مقصود علمهم، لم يبلغ كلامهم فيه الغاية القصوى. .»[2]. وهؤلاء يمثلون الطائفة الثانية من علماء الكلام.

إشارة الغزالي واضحة. ينتقد علماء الكلام لكونهم خاضوا في مسائل ليست متعلقة «بمقصود علمهم». ويتهمهم بالتقصير وعدم تمكنهم من «بلوغ الغاية القصوى». ولم يحصل من علم الكلام «ما يمحق بالكلية ظلمات الحيرة في إختلافات الخلق»[3]. ولكن الغزالي لا ينكر أن يكون بعض الناس قد إستشفى بعلم الكلام، لأن «أدوية الشفاء تختلف باختلاف الداء»[4]. لقد أضاف الغزالي لعلم الكلام وظيفة علاجية لطائفة من الناس. أما الداء الذي كان يشكو منه والناتج عن طلبه للعلم اليقيني فلم يجد علاجه في علم الكلام.

وننتقل الآن لنتعرف على رأي الفلاسفة الإسلاميين، من علم الكلام من خلال تعريف الفارابي له.

يعرف الفارابي «صناعة الكلام» بأنها «ملكة يقتدر بها الإنسان على نصرة الآراء والأفعال المحدودة التي صرح بها واضع الملة، وتزييف كل ما خالفها بالأقاويل»[5].

لقد غابت بالكلية عبارات «البدع» و«المبتدعة و **«تشوش العقائد على أهل السنة»**. كما غابت العبارات التي تشير إلى «طائفة» من الناس دون غيرها و«انتداب» الله لهذه الطائفة. ومن الطبيعي أن يغفل الفارابي النوع الأول من العبارات، لأن الفلاسفة من جملة «المبتدعة» في نظر المتلكمين. وإستبعاده العبارات من النوع

---

(١) المصدر نفسه، الصفحة نفسها.
(٢) الغزالي: المنقذ من الضلال ص ١٦.
(٣) المصدر نفسه ص١٦، ١٧.
(٤) المصدر نفسه، ص ١٧.
(٥) الفارابي: إحصاء العلوم ص ١٠٧.

الثاني يرجع إلى كونها تجعل دور العقل ثانوياً في الدفاع عن العقيدة المتلقاة وتنكر دور المتكلم في إختياره هذا الفعل.

فوظيفة الكلام ليست **الدفاع** عن العقيدة في وجه «المبتدعة». أي أنه لا يفترض وجودهم. ويشدد على الوظيفة الإيجابية لعلم الكلام والتي عبّر عنها «بنصرة الآراء والأفعال المحددة من قبل واضع الملة. والظاهر إعتباره صناعة الكلام «ملكة» يقدر بها **الإنسان** على نصرة العقيدة. ويعقب الفارابي على تعريفه للكلام بالتمييز بين الفقيه والمتكلم، ويعرض «الوجوه والآراء التي ينبغي أن تنصر بها الملل»[1]. فيستعرض «المناهج» التي إستخدمها أربعة فرقاء من المتكلمين دون التعليق عليها. و «المناهج» التي يذكرها هي:

١ ـ منهج الذين يستبعدون العقل في نصرة العقيدة.

٢ ـ منهج الذين يقارنون العقائد «بالمحسوسات والمشهورات والمعقولات» وما وجدوه موافقاً لها أخذوا به، والمخالف حاولوا تأويل ألفاظه ليرفع التناقض إذا أمكن. وإذا إستحال التأويل حاولوا «تزييف» المحسوسات والمشهورات والمعقولات، وحملوها على وجه تتوافق به مع العقائد. وبالجملة يعتبر هذا الفريق ممن أخذوا بالعقائد كما هي على أنها هي الحق وحدها، ويجب نصرتها لكونها كذلك.

٣ ـ منهج الذين يتبعون كل «شنعة» في العقائد الأخرى لفضحها ومهاجمتها.

٤ ـ منهج الذين ينصرون عقيدتهم بتحسينها عند الآخرين كيفما إتفق. حتى لو إضطروا إلى «الكذب والمغالطة والبهت (الإفتراء) والمكابرة «المعاندة وإنكار حق الخصم)[2].

والملاحظ أن أصحاب المنهج الثالث فقط ينحصر إنتصارهم للعقيدة بالرد عن طريق كشف الفضائح في الإعتقادات الأخرى.

والآن بعد أن أحصينا أهم المواقف من مفهوم علم الكلام ووظيفته ننتقل إلى توضيح مواقف كل من الغزالي (في المنقذ والتهافت) وإبن رشد في (فصل المقال)، من الفلسفة والفلاسفة المشائين في الإسلام.

---

(١) الفارابي: إحصاء العلوم ص ١٠٨.

(٢) المصدر نفسه، ص ١٠٠ ـ ١١١.

١ ـ **التعريف بالمشائين في الإسلام.**

إن المشائين في الإسلام هم فئة من الفلاسفة المسلمين، الذين فهموا أرسطو، وفهموا منطلقاته فهماً إسلامياً. وأشهر المشائين في المشرق العربي والإسلامي، الفارابي وإبن سينا. وجملة الإنتقادات والردود التي وجهت إلى الفلسفة المشائية، كانت موجهة إلى هذين الرجلين، إذ إعتبرا الممثلين البارعين لهذا المذهب.

ومما لا شك فيه أن الفلسفة اليونانية بشكل عام كان لها أثرها في الفكر العربي والإسلامي. ومنطق أرسطو، وقع عليه الإختيار ليكون المنهج والدليل في تنسيق العمليات الفكرية، واعتبر المرشد إلى «طريق الصواب ونحو الحق». وقد وصف الفارابي القوانين الحاصلة من المنطق بأنها «القوانين التي شأنها أن تقوّم العقل وتسدد الإنسان نحو طريق الصواب ونحو الحق في كل ما يمكن أن يغلط فيه من المعقولات، والقوانين التي تحفظه وتحوطه من الخطأ والزلل والغلط في المعقولات..»[١].

إن نشأة النظر الفلسفي في الفكر العربي والإسلامي، وإتساع مجالاته للإحاطة بمسائل عقائدية وطبيعية وإجتماعية، جعله يتحول، وفي أقل من قرن واحد، من إتجاهه اللاهوتي الخالص إلى بناء نظامه الفلسفي المستقل.

ولكن إلى أي مدى يمكن الحديث عن إستقلالية النظر الفلسفي، وبداية نشأته كانت مع علماء الكلام، والمعتزلة منهم بشكل خاص؟ وهل يمكن إعتبار الفارابي وإبن سينا، نقلة أمناء لفلسفة المعلم الأول؟ وهل فهما فلسفة أرسطو على حقيقتها؟

هذه الأسئلة طرحها إبن رشد، وكان له عليها أجوبة تضمنتها كتبه الفلسفية وتعليقاته على نصوص أرسطو في الشروحات.

وتجدر الإشارة إلى أن أحداً من دارسي الفلسفة لم يتناول هذا الجانب من تفكير إبن رشد الفلسفي، مع أنهم إنتبهوا إليه في سياق دراسات عامة، وألمحوا إليه. والغزالي أيضاً كانت له أجوبة ومواقف ضد الفلاسفة. ومآخذه على الفلاسفة المشائين في الإسلام كثيرة، ومثيرة لنقاش حاد. ونتوقف عند ردوده وموقفه من المشائين الإسلاميين كما يتجلى في «المنقذ» ثم في «تهافت الفلاسفة».

---

(١) الفارابي: إحصاء العلوم ص ٥٣.

٢ ـ موقف الغزالي من فلاسفة الإسلام في «المنقذ» و «تهافت الفلاسفة».

أ ـ الموقف في المنقذ من الضلال:

إن المباحث التي يدور عليها «المنقذ» والغاية من تأليف الكتاب مميزة في تاريخ الفكر العربي والإسلامي.

فالكتاب وضع للإجابة على طلب أخ له في الدين في أن «يبثه غاية العلوم وأسرارها، وغائلة المذاهب وأغوارها»، وما قاساه في استخلاص الحق من بين إضطراب الفرق، مع تباين المسالك والطرق. .»[١] وكلام الغزالي هنا في غاية الوضوح عندما يعلن عن «إضطراب الفرق» في طلب الحق، وهو مطلوبه في الكتاب. والفلاسفة، إضافة إلى «المتكلمين» و «الباطنيين» و «الصوفيين»، هم من جملة الفرق التي تشارك مع الغزالي في المقصد الذي رسم، وهو طلب الحق، ويجعلهم في منزلة واحدة مع أصناف الطالبين التي انحصرت عنده في أربع فرق. ويعرف الفلاسفة بأنهم جماعة تزعم بأنها من «أهل المنطق والبرهان». وأطلعه الله (سبحانه وتعالى) «على منتهى علومهم في أقل من سنتين»[٢] ثم واظب على التفكير فيها بعد فهمها قريباً من سنة حتى إطلع على ما في علم الفلسفة من «خداع وتلبيس وتحقيق وتخييل، إطلاعاً لم يشكك فيه»[٣]. وأما الفلاسفة، فهم على كثرة أصنافهم «يلزمهم وصمة الكفر والإلحاد، وإن كان بين القدماء منهم والأقدمين، وبين الأواخر منهم والأوائل، تفاوت عظيم في البعد عن الحق والقرب منه»[٤].

فلو تتبعنا مفاصل الأحكام التي أطلقها الغزالي على علم الفلسفة والفلاسفة ظهرت مواقف الغزالي بشكلها المحدد: فعلم الفلسفة يتضمن «الخداع والتلبيس»، والفلاسفة يلزمهم «وصمة الكفر والإلحاد»، وهم بالجملة يتفاوتون في «البعد عن الحق والقرب منه»، دون بلوغه كما يزعمون.

وفي هذه المقدمات يضع الغزالي الحق واليقين كمعيار في الحكم على

---

(١) الغزالي: المنقذ، ص ٩.
(٢) المصدر نفسه، ص ١٥.
(٣) المصدر نفسه، ص ١٨.
(٤) المصدر نفسه، ص ١٨.

الفلسفة والفلاسفة. وكان بالإمكان الإكتفاء بأقواله هذه لنتعرف على موقفه من الفلسفة. غير أن الغزالي يتقدم بعرض لأهم فرق الفلاسفة ويقسمهم إلى ثلاثة أقسام: الدهريون، والطبيعيون والإلهيون.

وكلامه عن الدهريين والطبيعيين فيه الكثير من التهكم والسخرية ويأنف من الرد عليهم، وهم زنادقة، ويكتفي بما ذكره الإلهيون في دحض آراء هاتين الفرقتين.

فالإلهيون، وهم المتأخرون من الفلاسفة كسقراط وأفلارطون وأرسطو، ردوا على الفرقتين السابقتين وكشفوا عن «فضائحهم، ما أغنوا به غيرهم»[1]. وهنا الإمام يعترف بفضل المتأخرين في فضح آراء الدهريين والطبيعيين.

أما الفضيلة الثانية التي يقر بها للفلاسفة تكمن في إشتمال علومهم على «قسم لا يجب إنكاره أصلاً»[2]. مع وجود قسم من علومهم يجب التكفير به، وقسم «يجب التبديع به».

فبعد أن وصم الفلاسفة بالكفر والإلحاد، عاد ونظر إلى فروع العلوم، واتخذ مواقف من كل فرع من هذه الفروع. فهل هناك إضطراب في موقف الغزالي مما بينه من إضطراب آراء الفلاسفة؟.

للإجابة عن هذا السؤال لا بد ن الإحاطة بموقف الغزالي ككل، ومن خلال المعيار الذي عوّل عليه في حكمه. فهو قد كشف عن معياره في الرد على الدهريين والطبيعيين. فالفرقة الأولى يتهمها بالزندقة لأنها «حجدت الصانع»، والفرقة الثانية «جحدت اليوم الآخر»، وأصل الإيمان هو الإيمان بالله وباليوم الآخر[3]. لقد رفع الغزالي لواء الإيمان بما جاءت به العقيدة في مواجهة هاتين الفرقتين، والتعريف بأسباب زندقتهم.

أما الإلهيون فيقف الغزالي عندهم طويلاً. وبعد تعداد أكابرهم كسقراط وأفلاطون وأرسطو، يبدي إهتمامه بأرسطو بشكل مميز. فينسب إليه «ترتيب المنطق» وتهذيب العلوم، وتحرير ما لم يكن محرراً من قبل، ،وإنضاج ما كان فجاً من

---

(١) الغزالي: المنقذ من الضلال، ص ٢٠.
(٢) المصدر نفسه، ص ٢٠.
(٣) المصدر نفسه، ، ص ١٩.

علومهم. كما وينسب إليه رده على أفلاطون وسقراط، ومن كان قبله من الإلهيين، «رداً لم يقصر فيه حتى تبرأ عن جميعهم»[1].

وبعد هذا المديح لدور أرسطو في المنطق والعلوم ونقده الفلسفي، والذي لم يقصر فيه، نراه ينتقل إلى موقع آخر. موقع التكفير والتبديع. وأسباب تكفيره لأرسطو «أنه إستبقى أيضاً من رذائل كفرهم وبدعتهم بقايا لم يوفق للنزوع عنها»[2].

وعبارة الغزالي تحتاج إلى التحليل. فأرسطو إستبقى من رذائل كفر الدهريين والطبيعيين ومن سبقه من الإلهيين بقايا. فقوله «إستبقى بقايا» يحمل ضمناً الإعتراف بأن فلسفته ليست كلها مما يجب تكفيره فيه. وقد أردف قوله هذا بقول آخر يؤكد خفة حملته على أرسطو عندما قال: «بقايا لم يوفق للنزوع عنها». ففلسفة أرسطو تشتمل على بقايا من رذائل كفر الدهريين الذين جحدوا الصانع، والطبيعيين الذين أنكروا اليوم الآخر. وهذه البقايا «لم يوفق» في تخليص فلسفته منها. فهل كان يشعر الغزالي أن أرسطو كان يحاول ويعقد النية على التخلص منها؟ فلو ربطنا عبارته هنا بالتي قبلها نشعر بموقف إيجابي من أرسطو عندما قال فيه أنه «لم يقصر» في ردوده على السابقتين حتى «تبرأ منهم جميعاً». فلعل الغزالي كان يشعر بأن أرسطو قام بمحاولة البراءة من كل كفر السابقين فوفق في أمور ولم يوفق في أمور أخرى. فالسعي عند أرسطو حاصل والناتج لم يكتمل. وهذا الفهم لنص الغزالي يتأكد بصورة أوضح عندما إنتقل إلى الفلاسفة الإسلاميين وعرض علومهم.

يشير الغزالي إلى أنه «لم يقم بنقل علم أرسطو طاليس أحد من متفلسفة الإسلاميين كقيام هذين الرجلين» أي الفارابي وإبن سينا. «وما نقله غيرهما ليس يخلو من تخبيط وتخليط يتشوش فيه قلب المطالع حتى لا يفهم، وما لا يفهم كيف يرد أو يقبل؟»[3].

فكلام الغزالي هنا يجب أن يفهم من حيث إيجابياته تجاه الفلسفة والفلاسفة قبل النظر في سلبياته. فهو يعترف أولاً بوجود «متفلسفةً في الإسلام» وهذا الأمر لم يكن مألوفاً ومعترفاً به من قبل في ظل سيادة مقولة «لا فلسفة في الإسلام» التي روج

---

(١) الغزالي: المنقذ من الضلال، ص ٢٠.
(٢) المصدر نفسه، الصفحة نفسها.
(٣) الغزالي: المنقذ من الضلال ص ٢٠.

لها علماء الدين السابقون للغزالي. وبغض النظر عن الدوافع لترويج هذه المقولة فإن نتائجها على صعيد الفكر العربي والإسلامي كانت معيقة ومقيدة له. والأمر الثاني يتمثل في تمييزه بين نوعين من المتفلسفة في الإسلام. المتفلسفة الذين تفهم مرامي فلسفتهم كالفارابي وإبن سينا، وهؤلاء يمكن، عند حصول الفهم لما نقلوه في الفلسفة، الرد عليهم. والمجموعة الثانية التي لا تخلو أقوالها من التخبيط والتخليط بحيث لا تفهم ويتعذر الرد على ما لا يفهم. وهذا يعني، ولا شك، بأن كلام الفارابي وإبن سينا يقع تحت الفهم الإنساني، وخاضع لقانون الرد أو القبول. فالمعيار للقبول أو الرد هو الفهم الحاصل من عمل الفكر في معطى فكري. وهذا متعلق ومرتبط عضوياً مع كلام له تصدر المقطع الذي تناول فيه الفلسفة والذي يقول فيه: «وعلمت يقيناً أنه لا يقف على فساد نوع من العلوم، من لا يقف على منتهى ذلك العلم، حتى يساوي أعلمهم في أصل ذلك العلم، ثم يزيد عليه ويجاوز درجته، فيطلع على ما لم يطلع عليه صاحب العلم من غور وغائلة. . . ولم أرَ أحداً من علماء الإسلام صرف عنايته وهمته إلى ذلك»[١]. ويتابع وبنفس الروحية والقوة في هجومه على المتكلمين وعلماء الإسلام السابقين فيقول: «ولم يكن في كتب «المتكلمين» من كلامهم، حيث إشتغلوا بالرد عليهم، إلا كلمات معقدة مبددة، ظاهرة التناقض والفساد. . . فعلمت أن رد المذهب قبل فهمه والإطلاع على كنهه رمي في عماية»[٢].

فلو ربطنا بين قوله هنا مع الذي جاء بعده، نلاحظ أيضاً أن الغزالي يساوي بين علماء الإسلام والسابقين له من المتكلمين، وبين فئة المتفلسفة في الإسلام، ممن تضمن نقلهم «التخبيط» و«التخليط». وهذا يحملنا على الإعتقاد بأن الغزالي لن يتخذ في ردوده على الفلاسفة أية مواقف إنفعالية مسبقة، وأنه سوف يسلك طريقة نقدية فلسفية خالصة.

والآن، وبعد توضيح موقف الغزالي في إبعاده ومراميه، ومعيار الفهم الذي يعول عليه، من الفلسفة والفلاسفة، ننتقل إلى توضيح طريقته في النقد للفلسفة وفي كتاب «المنقذ» نفسه.

(١) المصدر نفسه، ص ١٨.
(٢) الغزالي: المنقذ من الضلال ص ٢٠.

فمجموع ما صح عند الغزالي من فلسفة أرسطو بحسب نقل الفارابي وإبن سينا ينحصر في ثلاثة أقسام:

١ ـ قسم يجب التكفير به.

٢ ـ وقسم يجب التبديع به.

٣ ـ وقسم لا يجب إنكاره أصلاً.

فهو في تفريعه الفلسفة إلى أقسام لم يخرج عن الإطار العام الذي إنطلق منه في الحكم على أرسطو الذي لم يوفق ـ بنظره ـ في التخلص كلياً من رذائل كفر الدهريين والطبيعيين والسابقين له من الإلهيين. وهو كان حدد أسباب حكمه على الدهريين والطبيعيين بالكفر والزندقة وهي إنكارهم الصانع ـ الله ـ واليوم الآخر. وتكفيره لأرسطو، وتبديعه إياه وتابعية، من المتفلسفة الإسلاميين سوف يكون لما إستبقوه من رذائل كفر هاتين الفرقتين، وفي واحد من علومهم، وهو العلم الإلهي. أما علومهم الأخرى كالرياضيات والمنطقيات والطبيعيات ـ ما عدا مسألة السببية ـ والسياسيات والخلقيات فهي مما لا يجب إنكاره أصلاً.

وفي تقييمه لأقسام العلوم الفلسفية الستة نلاحظ التلازم بين معيارين: معيار الدين، ومعيار الفهم والمعرفة. وهذا التلازم لا يعكره غير فاصلة بسيطة إذ يقول في الرياضيات: «وليس يتعلق شيء منها بالأمور الدينية نفياً وإثباتاً، بل هي أمور برهانية لا سبيل إلى مجاحدتها بعد فهمها ومعرفتها»[١]. فالرياضيات لا يمكن مجاحدتها ونفيها دينياً، ولا يمكن مجاحدتها عقلاً بعد فهمها لأنها تمتاز «بالوضوح وفي وثاقة البرهان»[٢]. وعلى هذين المعيارين سوف يعوّل في حكمه على إلهيات الفلاسفة والتي تشتمل على «أكثر أغاليطهم»[٣]. وهنا وفي نفس المقطع يشير الغزالي إلى شيء من التمايز بين أرسطو والفلاسفة الإسلاميين إذ يقول: «ولقد قرب مذهب أرسطو فيها من مذهب الإسلاميين»[٤]. فالتقارب ينفي المماثلة المطلقة بين أرسطو

---

(١) الغزالي: المنقذ ص ٢٠.
(٢) المصدر نفسه، ص ٢١.
(٣) المصدر نفسه، ص ٢٣.
(٤) المصدر نفسه، ص ٢٣.

والإسلاميين. ومجموع ما غلط فيه الفلاسفة الإسلاميون «يرجع إلى عشرين أصلاً، ويجب تكفيرهم في ثلاثة منها وتبديعهم في سبعة عشر». فهؤلاء الفلاسفة غلطوا في مسائل إلهية لمعارضتهم أو خروجهم عن إلهيات الدين الإسلامي. فها هنا مواجهة بين علم إلهي ديني وعلم إلهي فلسفي. وغلّطهم في مسائل وليس في جميع المسائل. فالمسائل التي تستدعي تكفير الفلاسفة ثلاث:

١ ـ قولهم أن الأجساد لا تحشر.. وأن العقوبات روحانية لا جسمانية.

٢ ـ وقولهم أن الله تعالى يعلم الكليات دون الجزئيات.

٣ ـ وقولهم بقدم العالم وأزليته.

أما القول الثالث فلم يذهب إليه أحد من المسلمين، والقول الثاني كفر صريح لأن الحق أنه ﴿لا يغرب عنه مثقال ذرة﴾. وأما القول الأول ففي جزء منه صدقوا وفي الآخر كذبوا. فغلط الفلاسفة حتى في الإلهيات ـ بنظر الغزالي ـ لم يكن تاماً وشاملاً. فهو يؤكد صدقهم في إثبات العقوبات الروحانية ويبين كذبهم في إنكار العقوبات الجسدية. وهكذا ينفي الغزالي الإعتقاد بالتباين المطلق بين إلهيات الفلاسفة، الناتجة عن النظر والبرهان العقلي، وإلهيات الإسلام المتلقاة وحياً.

وهكذا يتبين لنا أن موقف الغزالي من الفلاسفة بشكل عام، والإسلاميين بشكل خاص، وبعلومهم، قد تخلى فيه عن شعارات المتكلمين الأوائل. فرفضه وإنكاره لم يكن لمجمل الفلسفة لمجرد أنها دخيلة على الإسلام، ولأن إعلامها الأوائل غير مشاركين له بالدين.

ويهمنا الإشارة إلى أن موقف الغزالي في المنقذ، والمتعاطف نسبياً مع الفلاسفة والمتساهل مع علومهم، لم يكن نفسه في «تهافت الفلاسفة». فالمنقذ وضعه في آخر حياته وبعد بلوغه النضج الفكري.

ب ـ الموقف في تهافت الفلاسفة.

منذ تمهيد «تهافت الفلاسفة» يصرح بأنه إنتدب لتحريره رداً على الفلاسفة القدماء، ولبيان «تهافت عقيدتهم وتناقض كلمتهم فيما يتعلق بالإلهيات»[1]. فعقدة

---

(١) الغزالي، تهافت الفلاسفة طبعة بويج، ص ٣٩.

الخلاف بينه وبين الفلاسفة حاصلة ـ كما هو واضح من كلامه ـ في الإلهيات. ويتهم الفلاسفة بأنهم «يستدلون على صدق علومهم الإلهية، بظهور العلوم الحسابية والمنطقية ويستدرجون ضعفاء العقول»[1]. وأول مأخذ عليهم هو إختلافهم في المسائل الإلهية. ويعزو هذا الخلاف إلى أن علومهم الإلهية لم تكن متقنة البراهين، ونقية عن التخمين، كعلومهم الحسابية. والمأخذ الثاني أن الذين قاموا بترجمة كتب أرسطو ـ المعلم الأول ـ لم ينفك كلامهم عن التحريف والتبديل المحوج إلى التفسير والتأويل. وفي كل الأحوال فإن أقوم متفلسفة الإسلام بالنقل والتحقيق، الفارابي وإبن سينا. ويقتصر في إبطال ما اختاروه من مذهب رؤسائهم في الضلال. وخلافه، وخلاف الفرق ـ ويقصد الفرق الإسلامية ـ مع الفلاسفة، يحصره في ثلاثة أقسام:

ـ الأول في الألفاظ. ويدعو إلى عدم الوقوف عنده.

ـ والثاني ما يتعلق بمسائل كالخسوف والكسوف. وهو لا يصدم الدين. والوقوف عنده قد يسيء إلى الدين.

ـ والثالث فيما يتعلق بأصل من أصول الدين كالقول في حدوث العالم، وصفات الصانع، وبيان حشر الأجساد. وقد أنكر الفلاسفة هذه الأصول. ويتجرد الغزالي للرد عليهم وإظهار فساد مذهبهم. ويتصدى لهم ببيان وجوه تهافتهم، ويدخل عليهم «دخول مطالب منكر لا دخول مدع مثبت»[2]. ويهمنا هنا أن نحدد معالم طريقته التي عرضها للرد على الفلاسفة، والحكم بتهافتهم. وهو يحددها بالأمور التالية:

أولاً: إلزامهم بإلزامات مختلفة، فيلزمهم تارة مذهب المعتزلة، وأخرى مذهب الكرّامية، وطوراً مذهب الواقفية. ولن يدافع عن مذهب مخصوص، بل يجعل المذاهب ألباً واحداً عليهم. وهذا يعني أنه يعوّل على ما في المذاهب من قوة الحجة للرد على الفلاسفاة بغض النظر عن إتفاقه معها وحقده عليها. «فعند الشدائد تذهب الأحقاد»[3].

(١) المصدر نفسه، ص ٤٠.
(٢) الغزالي: تهافت الفلاسفة ص ٤٣.
(٣) المصدر نفسه، ص ٤٣.

ثانياً: الفصل بين العلم الإلهي والعلوم الأخرى كالرياضيات والمنطقيات. وإن تحصيل المعارف في العلم الإلهي غير محتاج إلى العلوم الوضعية[1].

ثالثاً: المنطق ليس مخصوصاً بالفلاسفة. والمتكلمون يعرفونه بأسماء أخرى ككتاب النظر، وكتاب الجدل، ومدارك العقول[2].

رابعاً: مناظرة الفلاسفة بعباراتهم في المنطق. والواضح أن ما شرطوه في صحة مادة القياس والبرهان والمقولات لم يتمكنوا من الوفاء بشيء منه في العلوم الإلهية. ويجعل الغزالي مسائل العلم الإلهي عشرين[3].

خامساً: الكشف عن تهافت العلم الإلهي عند الفلاسفة من خلال إظهار تناقض مذهبهم فيه[4].

هذه هي المرتكزات التي أراد الغزالي إعتمادها في إظهار تهافت الفلاسفة.

ولو عدنا إلى تقسيم الفرق الكلامية بحسب «المناهج» التي إعتمدت في الدفاع عن العقيدة، كما وضعها الفارابي في «إحصاء العلوم»، وجدنا الغزالي من أصحاب المنهج الثالث. والمنهج الثالث هو «منهج الذين يتبعون كل شنعة في العقائد الأخرى لفضحها ومهاجمتها»[5].

وحكمنا هنا صحيح إذا توقفنا عند تصريحاته التي ذكرها في مقدمات تهافت الفلاسفة. فهو يعتبر نفسه قد دخل عليهم «دخول مطالب منكر لا دخول مدع مثبت»[6]. وغايته أن يكدر على الفلاسفة «ما إعتقدوه» وبيان «تهافت عقيدتهم وتناقض كلمتهم فيما يتعلق بالإلهيات»[7]. وكلامه هنا يختلف في أسلوبه وروحيته عن أسلوب المنقذ. وهذا لا ينفي غنى تهافت الفلاسفة في عملية نقده لمسائل المشائيين في الإسلام المتعلقة بالإلهيات.

---

(١) المصدر نفسه، ص ٤٤.
(٢) المصدر نفسه، ص ٤٥.
(٣) المصدر نفسه، ص ٤٥.
(٤) المصدر نفسه، ص ٤٦.
(٥) الفارابي: إحصاء العلوم، ص ١١٠.
(٦) الغزالي: تهافت الفلاسفة، ص ٤٣.
(٧) المصدر نفسه، ص ٣٩.

وكان لحملة الغزالي على الفلسفة والفلاسفة الإسلاميين، أثر كبير في المشرق والمغرب العربيين. ولقد ظن الغزالي أنه في إبراز تناقض آراء الفلاسفة الإسلاميين، إنما يبرز التناقض في فلسفة «مقدّمهم أرسطو طاليس، الذي هو الفيلسوف المطلق والمعلم الأول»[1]. فهدف الغزالي الأول هو النيل من فلسفة أرسطو، وفي جانبها الإلهي تحديداً.

وحظي كتاب «تهافت الفلاسفة» على وقع حسن في نفوس المتكلمين والمتشيعين لهم، ممن لا يعتقدون بجدوى التفكير الفلسفي طريقاً مؤدياً إلى اليقين في إعتماده على المقدمات والبراهين العقلية. وينطلق الغزالي من الإعتقاد بأن الحق يعرف بالتصديق والتسليم بما أتى به الشرع، وأخبرته الأنبياء والرسل، والكتب المنزلة. وأن المعرفة تكون بالقلب، وهي بمثابة نور يقذفه الله في الصدر. على أن التهيؤ لتلقي هذا النور يكون بطريق الصوفية، التي هي عند الغزالي علم وعمل، والمؤدية إلى اليقين الذي لا يمكن معه الغلط أو الريب. فالعلم اليقيني الذي يطلبه هو «الذي ينكشف فيه المعلوم إنكشافاً لا يبقى معه ريب، ولا يقارنه إمكان الغلط والوهم»[2].. وهذا العلم لم يحصّله الغزالي من طريق الفلسفة.

ثم أن كتاب «تهافت الفلاسفة» لم يكن ـ كما يصرح ـ للرد في سبيل الإثبات. ويعتبر نفسه من خلال رده على أقوال الفارابي وإبن سينا قد رد على جميع الفلاسفة. وهذا الأمر كان من الأسباب التي دعت إبن رشد لوضع كتاب «تهافت التهافت» ليرد فيه على الغزالي والمتكلمين من جهة، والمشائين الإسلاميين من جهة ثانية، مفنداً الآراء والأقوال ومنتهياً إلى نتيجة يلخصها في إقتراح تسمية «تهافت الفلاسفة» بالتهافت بإطلاق.

٣ ـ مواقف فلاسفة المغرب العربي والإسلامي من فلاسفة المشرق.

لقد إعتبرت كتب الغزالي رداً قاطعاً على الفلسفة والمتفلسفين، وكان من نتائجها همود الفكر الفلسفي في كافة أنحاء المشرق العربي. ولإبن خلدون رأيه ـ من منطلقاته في فهم الحركية الإجتماعية والحضارية ـ في أسباب همود النشاط الفكري

(١) المصدر نفسه، ص ٤٠.
(٢) الغزالي: المنقذ ص ١١.

والعلمي والضعف السياسي والإجتماعي والإقتصادي في المشرق بعد دخوله مرحلة الإنحسار في العمران. ولإبن خلدون إشارات متفرقة إلى ما يمكن تسميته بهجرة العلوم والصنائع إلى المغرب بعدما أصبحت سوقها غير نافقة. في المشرق. فوفور العمران والإستقرار في المغرب كان من الحوافز لحدوث الهجرة إذ لا حضارة بدون علوم ولا علوم بدون حضارة(١). والمفيد إظهار معالم المناخ الفكري في المغرب، وموقف الفقهاء من الفلسفة قبل الشروع في تحديد مواقف ممثلي الفلسفة في المغرب قبل إبن رشد وهما إبن طفيل وإبن باجة.

أ ـ المناخ الفكري والفلسفي في المغرب.

لم يقتصر تأثير الغزالي و«تهافت الفلاسفة» على المشرق وحسب. بل تعداه إلى المغرب، حيث وجد فيه المغربيون ضالتهم في الرد على الفلاسفة. فكان كتاب تهافت الفلاسفة دليلاً لفقهاء المغرب، في تأليب العامة على الفلاسفة. خصوصاً وأن المغرب، لم يعرف منذ أواخر القرن الثاني للهجرة غير مذهب فقهي واحد، وهو المذهب المالكي، فكانوا في منأى عن الجدل الذي دار في المشرق بين التيارات الفقهية، والفرق الكلامية المتعددة. وهذا الأمر سهل للأئمة في الدين قيادة الجماهير والعامة من الناس ضد كل نزعة فلسفية، وكل نشاط فكري يعتمد على المنطق. وقد إعتبروا الفلسفة شراً، والمدخل إليها، وهو المنطق، أكثر شراً، لأن بداية الشر شر. وقد عمل المرابطون على إقامة حدود الدين ونشر الإسلام في كافة أرجاء المغرب. وقد إمتاز النظام السياسي في الدولة المرابطية في جملته بالبساطة. وهمُ عبد الله بن ياسين ـ مؤسس الدولة ـ لم يكن بإتجاه تأسيس دولة، إنما كان كل همه منصرفاً إلى نشر التعاليم الإسلامية على وفق المذهب المالكي. وقد إختار الموحدون عبد المؤمن ـ مؤسس الدولة الموحدية ـ بعد المهدي بن تومرت، لما عرفوه فيه من فضل وعلم ودين. وقد إتخذ عبد المؤمن وزراءه من العلماء كعبد السلام بن محمد الجومي وإتخذ قضاته من الفقهاء الكبار كأبي عمران موسى بن سهل، وأبي يوسف حجاج بن يوسف، وأبي بكر بن ميمون القرطبي(٢). والواضح أن دول المغرب

---

(١) أنظر: إبن خلدون، المقدمة. ص ٤٧٩ ـ ٤٨١.

(٢) راجع حسن إبراهيم حسن ـ تاريخ الإسلام جـ ٤، ص ٢٢٠ ـ ٢٢٢.

العربي عادت إلى الأصول الإسلامية في نقائها لشدتها في توثيق اللحمة الإجتماعية والجهادية ولبناء قوتها السياسية.

وكان فقهاء المغرب من غلاة المعارضين لصناعة المنطق. وقد إستطاعوا إقناع العامة بالإحجام عنه، لأن المنطق زندقة، وكل من إشتغل بالمنطق إن هو إلا زنديق تجب محاربته. ونتبين ذلك من المثل المغربي العامي، والذي شاع سابقاً في بغداد: «كل من تمنطق تزندق»[1]. وكان لفتوى إبن الصلاح الشهرزوري أثر كبير في تحريم الفلسفة[2]. وظل الجو الفكري في المغرب محكوماً بالعقيدة السلفية حتى ظهور المهدي محمد بن تومرت، إذا كانت دعوته توحيدية وتحمل مذهباً كلامياً جديداً. وتعتبر العقيدة التومرتية مزيجاً من المذاهب الكلامية. وهي ليست أشعرية كما ذكر المراكشي[3]، ولا خارجية كما أدركها علماء المرابطين، وليست معتزلية تقوم على الأدلة العقلية، ولا سلفية تنأى عن الرأي والتأويل، وليست غزّالية، بل هي مزيج من هذه المذاهب جميعاً. وتجدر الإشارة إلى أن إبن تومرت تأثر بمذهب إبن حزم الأندلسي المتألق بقرطبة، وكان قد قضى شطراً من حياته الدراسية في الأندلس.

والمفارقة الأبرز بين إبن حزم وإبن تومرت تكمن في عدم نضال الأخير ضد المذاهب الكلامية نضالاً علمياً. ويظهر إبن تومرت في كتابه «أعز ما يطلب» بمظهر المصلح الديني العملي. ونجد في كتابه بعض المصطلحات الفلسفية كتسمية الله «واجب الوجود»[4]، أما إبن حزم فقد زاد على السنة السلفية في التمسك بنص الكتاب والسنة، ولكنه لم يعتبر علماء الكلام كفاراً أو زنادقة ورفض مناقشتهم، بل نازلهم بالحجة والبرهان، وحمل على المعتزلة وعلى تلاميذهم الأشاعرة.

ونستدل من ذلك على أن الجو الفكري العام في المغرب عرف بعض الإنفراج، وسمح بالنقاش والمجادلة في أمور فقهية وعقائدية منذ المهدي بن تومرت. فالدولة الموحدية إمتازت إجمالاً بتسامحها الذي لم يعرف أيام الدولة المرابطية. ولسنا الآن في مجال العرض المسهب لموقف رجال الدين من المشائين في الإسلام،

---

(١) أنظر محمد شنب: الأمثال العربية في الجزائر. طبعة باريس ١٩٠٦، جـ ٢، ص ٢٨٣.
(٢) فتوى إبن الصلاح الشهرزوري مخطوطة محفوظة في دار الكتب بمصر.
(٣) المراكشي: المعجب في تلخيص أخبار المغرب، ص ١٨٤.
(٤) إبن تومرت: أعز ما يطلب، ص ٢٤٠.

ولا جواب الفلاسفة عليهم، وإنما تناولنا القدر الذي يخدم بحثنا، والمحصور بموقف إبن رشد النقدي للمتكلمين والفلاسفة على السواء.

وقد مهد أعلام الفلسفة في المغرب لإبن رشد في موقفه وأعطوا أحكاماً هامة في من سبقوهم إلى علم الفلسفة في المشرق. ولقد جاهد إبن باجة وإبن طفيل جهاداً صعباً ليقوم للفلسفة قائم في المغرب، ولبناء صرح جديد لها بعدما إنهارت وتهافتت في المشرق، فإعتبرا ممهدي السبيل لسطوع إبن رشد.

ب ـ موقف إبن باجة[1] من فلاسفة الإسلام.

نظر إبن باجة (٥٣٣هـ/١١٣٨م) إلى الفلاسفة المشائين في الإسلام بإعجاب وخصوصاً الفارابي الذي يعتبره أستاذه، ومثاله الأعلى. حتى أن كتابه «ما بعد المقولات» ليس سوى شرح لنص الفارابي. وفي كتاب «المتوحد» يظهر إبن باجة إعجابه بالفارابي الذي إستطاع بعزلته وبعده عن الجمهور أن يعلي صرح الفلسفة، كما أنه يتبع طريقة الفارابي في كتاب «آراء أهل المدينة الفاضلة».

ويظهر تأثر إبن باجة بالفارابي على الصعيدين العملي والعلمي. ففي فلسفته العملية يشير إلى أن العقل هو أساس السلوك والتخلق. وفي فلسفته النظرية يجعل المعرفة الصحيحة تنال بالعقل. وفي وسع الإنسان أن يدرك بعقله الموجودات كلها من أدناها إلى أعلاها، ومن أدنى درجات المادة إلى الله. فالمعرفة تصاعدية تبدأ بالجوهر المحسوس وتنتهي إلى الجوهر غير المحسوس. ويرى أيضاً أن العقل من شأنه أن يعرف من تلقاء ذاته لا بتأثير روحاني يفد إليه من خارج. ولم يغفل إبن باجة دور العقل الفعّال في تثبيت المعقولات والمعارف ونقلها إلى العقل الإنساني، أو العقل الهيولاني. ولقد تأثر إبن باجة في جميع ذلك بالفارابي، ولكنه أدخل عليها قضية جديدة لم يتعمق فيها الفارابي، وهي الصور الروحانية الي تلعب دوراً كبيراً في تثبيت المعارف في العقل الإنساني.

ورد إبن باجة على الغزالي في «رسالة الوداع» التي ضمها معظم آرائه

---

(١) إبن باجة هو أبو بكر محمد إبن الصائغ، ولد في سرقسطة وانتقل إلى أشبيلية وغرناطة وتوفي سنة ١١٣٨ م مسموماً بفاس. «تدبير المتوحد» و«رسالة في إتصال العقل بالإنسان» من أبرز المؤلفات التي تركها إبن باجة في حياته القصيرة جداً.

الفلسفية، ولا سيما في الإلهيات. وفيها ينحو باللائمة على الغزالي، لإعتماده طريق الصوفية، ويؤيد الفلاسفة فيعتبر أن الطريق الصحيح في الوصول إلى الله يقوم على التفكير والتأمل الفلسفي وليس على الأحوال الصوفية وترك التفكير.

هذا، وقد فهم إبن باجة التمايز بين الفلسفة الأرسطية والفلسفة الأفلاطونية. فكان أرسطياً في فلسفة الطبيعة، وأفلاطونياً في الإلهيات لقربها من إلهيات الإسلام. وما قبله من فلسفة أرسطو في الطبيعيات حول مسألة الصورة والمادة، رفضه في الإلهيات. فكان إبن باجة نسيج نفسه، ومع سعة إطلاعه على الفلسفة لم يأتِ على ذكر إبن سينا إطلاقاً في كتاباته وكان حذراً في أخذ الفلسفة المشائية في الإسلام.

جـ - موقف إبن طفيل[1] من فلاسفة الإسلام.

في مقدمات القسم الأول من كتابه «حي بن يقظان» يورد إبن طفيل إنتقادات خاطفة وسريعة للمشائين في الإسلام، وللغزالي معاً. وإنتقاداته - على إقتضابها - تظهر مدى إطلاعه على فلسفة هؤلاء، إلى جانب إطلاعه على فلسفة أرسطو وفهمها.

يقسم إبن طفيل حكاية «حي بن يقظان» إلى ثلاثة أقسام. والقسم الأول هو الأهم بالنسبة لما نحن فيه. ففي هذا القسم يذكر رأيه في الحكمة المشرقية، وفي فلسفة إبن باجة والفارابي وإبن سينا والغزالي. أما رأيه في الحكمة المشرقية فيقدمه من خلال قصته الرمزية. وهو لا يشك في بلوغ إبن باجة رتبة الإتصال «التي ينتهي إليها بطريق العلم النظري والبحث الفكري ولم يتخطاها»[2]. ويبين إبن طفيل صدق ما قاله إبن باجة «فيما يدركه أهل النظر مما بعد الطبيعة»[3]. إلا أنه يأخذ على إبن باجة عدم وفائه بما وعد به من وصف لحال السعداء، والذي صرفه عن ذلك «ضيق الوقت وإشتغاله بالنزول إلى وهران»[4]. وربما كان عدم وفائه بوعده يعود إلى «أنه إن

(١) إبن طفيل (٥٠٠ - ٥٨١ هـ/ ١١٠٦ - ١١٨٥ م). هو أبو بكر محمد بن عبد الملك بن محمد بن طفيل القيسي. ولد في قرية «وادي آش» بالقرب من غرناطة. وفي غرناطة حصل علوم زمانه وثقافة واسعة. شغل منصب أمين سر حاكم ولاية غرناطة، ثم إتصل بأبي يعقوب يوسف وصار طبيبه الخاص ووزيره، وجمع له العلماء والأدباء وكان منهم أبو الوليد بن رشد. وتوفي في مراكش فاحتفل بدفنه وواكب السلطان أبو يوسف نعشه تكريماً له.

(٢) إبن طفيل: حي بن يقظان، المطبعة الكاثوليكية - بيروت ١٩٦٣، ص ١٧.

(٣) المصدر نفسه، ص ١٩.

(٤) المصدر نفسه، ص ١٩.

وصف تلك الحال إضطره القول إلى أشياء فيها قدح عليه في سيرته، وتكذيب لما أثبته من الحث على الإستكثار من المال والجمع له، وتصريف وجوه الحيل في إكتسابه»[1].

وفي كلام إبن طفيل إلماح مبطن إلى تناقض حاصل بين آرائه الفلسفية النظرية الداعية إلى السمو والزهد وسعيه عملياً إلى الإكثار من المال والجمع له. وهو لا ينتقده في فلسفته وإنما ينتقد سلوكه الأخلاقي.

وعندما تعرض لأراء الفلاسفة الإسلاميين في المشرق تنبه إبن طفيل إلى ناحية هامة جداً. وهي أن إبن سينا والفارابي لم ينقلا فكر أرسطو الصافي، بل مزجوه بأفكار أخرى، وأضافوا إليه ما إعتقدوه. ويشير إلى أن إبن سينا كان قد وضع كتاب «الشفاء» على مذهب المشائين، وأن الحق عنده غير ذلك، وقد أودعه كتاب «فلسفة المشرقيين»، ويقول إبن طفيل: «من عني بقراءة الشفاء، وبقراءة كتب أرسطو ظهر له في أكثر الأمور أنها تتفق وإن كان في كتاب «الشفاء» أشياء لم تبلغ لنا عن أرسطو»[2].

ففي قول إبن طفيل هذا، إشارة صريحة إلى أن إبن سينا ذكر في كتاب «الشفاء» أشياء لم يقلها أرسطو ونسبها إليه. ونحن نعلم أن الغزالي تعرّف إلى فلسفة القدماء بحسب ما ذكره إبن سينا واختاره. فيكون إنتقاد الغزالي غير قائم على أسس صحيحة. فهو يحاسب القدماء على أمور لم يصرحوا بها. وهذه الناحية سوف تظهر بوضوح في ردود إبن رشد على الغزالي فيما بعد في «تهافت التهافت».

ويصف إبن طفيل فلسفة الفارابي بأنها «كثيرة الشكوك»[3]. ويرصد له مواقف مختلفة فيما يتعلق بمصير النفس. ففي كتاب «المدينة الفاضلة» يثبت الفارابي بقاء النفوس الشريرة بعد الموت، وفي كتاب «السياسة المدنية» يصرح أن الفاضلة وحدها الباقية ثم قال في كتاب «الأخلاق» بأن السعادة الإنسانية إنما تكون في هذه الحياة الدنيا. ويعلق على ذلك بقوله: فهذا أيأس الخلق جميعاً من رحمة الله تعالى، وصيّر الفاضل والشرير في رتبة واحدة، إذ جعل مصير الكل إلى العدم[4].

---

(١) المصدر نفسه، ص ١٩.
(٢) المصدر نفسه، ص ٢٢.
(٣) إبن طفيل: حي بن يقظان، ص ٢١.
(٤) المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

ويشير أيضاً إلى سوء معتقد الفارابي في النبوة، «وأنها بزعمه للقوة الخيالية خاصة. وتفضيله الفلسفة عليها»[1].

وأما كتب الغزالي فهي، في نظره، «تربط في موضع وتحل في آخر، وتكفر بأشياء ثم تنتحلها»[2]. ويشير إلى ميل الغزالي إلى إعتقاد الصوفية. وكان إبن طفيل يتشوق إلى الإطلاع على كتب الغزالي المضنون بها على غير أهلها، والتي ضمنها صريح الحق. ولكن هذه الكتب لم تصل إلى الأندلس. ولم يشك في أن الغزالي «ممن سعد السعادة القصوى، ووصل تلك المواصل الشريفة المقدسة»[3].

هذه الأقوال والأحكام وغيرها تشير إلى أن فلاسفة المغرب أخذوا فلسفة المشرقيين بحذر شديد، وتنبهوا إلى ما لحقها من شوائب وردت فيها، ومن إضافات زيدت على فلسفة أرسطو، المعلم الأول، بحيث إختلطت الآراء، وتعذر ضبط مصادرها، وتحديد معالمها. وكان تنبيه إبن طفيل إلى هذه الناحية، مع طلبه من إبن رشد أن يقوم بشرح فلسفة أرسطو، بمثابة تشريع الباب أمام هذا الأخير لينقي فلسفة المعلم الأول من الشوائب التي لحقتها بفعل أقوال الفلاسفة الإسلاميين والمفسرين والمترجمين. وأفضل سبيل إلى هذه التنقية كان شرح كتب أرسطو.

ولا بد من القول، أن إنتقادات إبن طفيل للفلاسفة الإسلاميين لم تكن غايتها الهدم، بقدر ما كانت تهدف إلى التصحيح والتقويم، ودفع الفكر الفلسفي إلى الأمام، على عكس محاولات الغزالي والمتكلمين. فلقد قدم الفلاسفة المغاربة العقل وقدرته على سبر غور الحقيقة، وما استغنوا عن التفكير الفلسفي في معرفة الموجودات بما هي موجودة.

---

(١) المصدر نفسه، ص ٢٢.
(٢) المصدر نفسه، الصفحة نفسها.
(٣) المصدر نفسه، ص ٢٤.

الفصل الثاني

دفاع ابن رشد عن الفلسفة والفلاسفة

١ ـ دفاع ابن رشد عن أرسطو
٢ ـ دفاع ابن رشد عن الفلسفة
٣ ـ دفاع ابن رشد عن الفلاسفة القدماء
٤ ـ دفاع ابن رشد عن المتأخرين من الفلاسفة: الفارابي وابن سينا
أ ـ كتاب «فصل المقال»
ب ـ كتاب «تهافت التهافت»

الفصل الثاني

دفاع ابن رشد عن الفلسفة والفلاسفة

أخذ إبن رشد الفلسفة عن إبن باجة، وإبن طفيل. وعاش المشاكل التي عانت منها، وخصوصاً النقمة على الفلاسفة والمتفلسفين وكل مشتغل في صناعة المنطق. وكانت النقمة موجهة بالدرجة الأولى، إلى مؤسس المنطق ومرتبه، المعلم الأول. ومهمة إبن رشد الأولى التي أوكلت إليه، في قصر الأمير أبي يعقوب يوسف، كانت محصورة بشرح كتب أرسطو، بحيث يسهل تناولها على الجمهور، بعد إزاحة الغموض عنها، والذي أتاها بفعل الترجمات والإختلاف اللغوي بين العربية واليونانية والسريانية، وغيرها من العوامل.

وكان إعتقاد الأمير أبي يعقوب يوسف، وإعتقاد إبن طفيل وإبن رشد بأن تفسير أقوال أرسطو وتوضيحها كاف لمحو الظن بضلال أرسطو وكفره، لمخالفته ظاهر الشرع في المسائل المشهورة. لأن الحقيقة واحدة، والحق لا يضاد الحق. ولقد حاول إبن رشد رفع اللبس الذي ألحقه الفلاسفة المتأخرون بالفلسفة المشائية، من خلال شروحاتهم التي لم تكن عن فهم صحيح لأرسطو. وتقصير هؤلاء يرجع إلى سببين: الأول عدم معرفة الشراح العرب باللغة اليونانية، والثاني أخذهم فلسفة أرسطو ممزوجة بالشوائب التي لحقتها من الأفلاطونية المحدثة. ولتفادي هذه الأسباب عكف إبن رشد، في الشروح الكبرى، على تفسير النص الأرسطي فقرة فقرة وعبارة عبارة، بعد توضيح التخريج اللغوي للألفاظ الواردة في العبارات. وأثر طريقة التفسير القرآني ظاهر بجلاء في تناوله لنصوص أرسطو. وقد أحس إبن رشد بمسؤوليتين:

١ ـ المسؤولية الأولى كانت شرح الأقوال الأرسطية، وهذا يتطلب فهماً عميقاً لأرسطو من جهة، وفهماً لقدرة الناس على الفهم. فلقد وجد إبن رشد فطر الناس متفاوتة

في الفهم، فمنهم من يصدق بالبرهان، ومنهم من يصدق بالجدل، ومنهم من يصدق بالأقاويل الخطابية[1]. ولقد إعتمد في هذا التقسيم الثلاثي الآية القرآنية: **﴿أدع إلى سبيل ربك بالحكمة والموعظة الحسنة وجادلهم بالتي هي أحسن﴾**[2].

٢ ـ والمسؤولية الثانية كانت نزع الشوائب التي لحقت بأقوال أرسطو من المشائين المسلمين والتي جمعوها من مصادر غير مشائية كفلسفة أفلاطون وأفلوطين، والمصادر الشرقية، إلى جانب الأمور التي تسلمها المشاؤون من المتكلمين في الإسلام. ولقد تطلب هذا من إبن رشد المعرفة بجميع هذه المذاهب والتيارات الفكرية المتعددة.

فلم يكن شرح إبن رشد لمجرد الشرح، بل لإفهام الناس فلسفة أرسطو على حقيقتها.

فامتاز إبن رشد عن الشراح اليونان القدماء مثل ثامسطيوس والأفروديسي وسمبلقوس، والشراح المسلمين كالفارابي وإبن سينا، أنه إستطاع أن ينفذ إلى غور فلسفة أرسطو وتنقيتها من الأفلاطونية المحدثة. وأولى الإنتقادات التي وجهها إلى الفارابي وإبن سينا، إعتبارهما أن لا تناقض بين فلسفتي أرسطو وأفلاطون[3]. وكان دليل المشائين الإسلاميين في التوفيق بين الحكيمين بعض الكتب المنحولة لأرسطو، خصوصاً كتاب «الربوبية»[4]، وكتاب

(١) إبن رشد: فصل المقال: ص ٣٤.

(٢) القرآن: صورة النحل (١٦) آية ١٢٥.

(٣) وضع الفارابي كتاب «الجمع بين رأيي الحكيمين «لهذه الغاية».

(٤) كتاب «الربوبية»، ويسمى أيضاً «بأيثولوجيا» تلخيص للكتب الثلاثة الأخيرة من «تساعات» أفلوطين. وفي هذا الكتاب نظام الفيض الذي يشكل العمود الفقري في المباحث الميتافيزيقية في الفلسفة العربية. وفي الفصلين الرابع والخامس يعرض المؤلف نظريته في العالم العقلي وكيفية صدور الكثرة من الواحد. أما العالم العقلي فهو عالم النماذج أو المثل للموجودات الحاصلة في العالم الطبيعي، وصور غير مادية للجمال والكمال. وهو موطن الكائنات الروحانية أو الجواهر المفارقة، أي العقول، وموضوعها الثابت والدائم. وحول مسألة صدور الكثرة عن الواحد يدعو أفلوطين إلى «إلقاء البصر» إلى الواحد الحق فقط، ويخلف الأشياء كلها خارجاً منه، ويرجع إلى ذاته ويقف هناك، فإنه يرى بعقله الواحد الحق ساكناً واقفاً عالياً على الأشياء العقلية منها والحسيّة، ويرى سائر الأشياء كأنها أصنام منبثة منه ومائلة إليه». ثم أن

« الخير المحض »[٢] . وقد تركا أثراً كبيراً في الفلسفة العربية ومهدا لها الوجهة التي إتخذتها في جميع مراحل تطورها .

١ ـ دفاع إبن رشد عن أرسطو.

تجاه هذا الواقع الذي إختلطت فيه فلسفة أرسطو بمذاهب فلسفية كثيرة[١]، وجد إبن رشد، عن قناعة، أن تنقية فلسفة أرسطو تكون بالشرح الصحيح لكتبه. ولشدة إعجابه بأرسطو، يعتبر أن عمل الفيلسوف ينحصر في شرح أقوال المعلم الأول، لأنه ليس هناك مجال للإضافة والزيادة عليها. والإعتراف بفضل أرسطو، وهو واجب على كل إنسان، يكون في شرح كتبه[٣]. فهو المعلم الأول والفيلسوف المطلق، الذي جعل الفلسفة في أسمى مقام، ولا يمكن تجاوزه. وعن إعجاب إبن رشد بأرسطو وفلسفته كتب دي بور ما يلي:

«فإنه (إبن رشد) كان يرى أن أرسطو هو الإنسان الأكمل، والمفكر الأعظم الذي وصل إلى الحق الذي لا يشوبه باطل. وحتى لو كشفت أشياء جديدة في الفلك والطبيعة لما غير ذلك من هذا الحكم شيئاً. ويجوز أن يخطىء الناس في فهم أرسطو، وكثيراً ما نقل إبن رشد من كتب الفارابي وإبن سينا (أشياء من أرسطو) فخالفهما في فهمها وكان أصح منهما فهماً. وقد عاش إبن رشد ما عاش، معتقداً أن مذهب أرسطو إذا فهم على حقيقته لم يتعارض مع أسمى معرفة يستطيع أن يبلغها إنسان، بل كان يرى أن الإنسانية، في مجرى تطورها الأزلي بلغت في شخص أرسطو

المثل أو الجواهر أو «الآنيات الحقة الشريفة» تصدر عن المبدع «الواحد المطلق» بغير زمان وبدون أن يكون بينها وبين مبدعها أي وسيط. وهذا «الواحد المطلق» علة جميع الأشياء، ولكنه يختلف عنها جميعها، ولا يعتريه نقص بأي وجه من الوجوه ـ (أنظر عبد الرحمن بدوي ـ أفلوطين عند العرب، ص ٦٢ ـ ١١٣).

(١) كتاب «الخير المحض» لبرقلس. وهو بمنزلة كتاب الربوبية من حيث أنه من المصادر الأساسية لنظرية الفيض في نشأة الكون. وأهم المسائل التي عالجها برقلس في هذا الكتاب الرباعي المؤلف من الواحد» و «الأنّية» و «العقل» و «النفس». (أنظر، بدوي الأفلاطونية المحدثة).

(٢) أشار إلى ذلك الفارابي في «كتاب الحروف» الذي نشره حديثاً الدكتور محسن مهدي في سلسلة «أبحاث».

(٣) إبن رشد: تفسير ما بعد الطبيعة، طبعه بويج، الصفحات الأولى.

درجة عالية، يستحيل أن يسمو عليها أحد. وأن الذين جاؤوا بعده، تجشموا كثيراً من المشقة وأعمال الفكر لإستنباط آراء إنكشفت بسهولة للمعلم الأول. وستتلاشى بالتدرج كل الشكوك والإعتراضات على مذهبه، لأن أرسطو إنسان فوق طور الإنسان. وكأن العناية الإلهية أرادت أن تبين فيه مدى قدرة الإنسان على الإقتراب من العقل الكلي. وأن إبن رشد يعتبر أن أرسطو أسمى صورة تمثل فيها العقل الإنساني. إنه يميل إلى تسميته بالفيلسوف الإلهي»[١].

يلخص دي بور مدى إحترام إبن رشد وتقديره لأرسطو، ويلقي أضواء تبرر تشيع إبن رشد للمعلم الأول في فلسفته، على اعتبارها السبيل الأصح في إدراك الحق. وقد تبين فيه مدى قدرة الإنسان في إستخدام المنطق والبرهان الموصلين إلى المعرفة اليقينية، فيحدد الحكمة على أنها «النظر في الأشياء بحسب ما تقتضيه طبيعة البرهان»[٢]. فإبن رشد يعتقد إعتقاداً راسخاً بقدرة العقل الإنساني على الكشف عن الحقيقة.

٢ ـ دفاع إبن رشد عن الفلسفة.

لقد إعتبر العرب أن الفلسفة من العلوم الدخيلة ونظروا إليها كنقيض للشريعة الإسلامية التي ما نطقت إلا الحق، وإعتقدوا أن الفلسفة تشكل خطراً على الدين تجب محاربتها. ودار حول هذه المسألة جدل كثير. فقام إبن رشد يدافع عن الفلسفة، ويثبت بأنها لا تعارض الشرع أصلاً كما توهم الناس من عامة ومتكلمين، بل هي واجبة بالشرع.

فيعطي تحديده للفلسفة ويقول: «الفلسفة هي النظر في الموجودات وإعتبارها من جهة دلالتها على الصانع، أعني من جهة ما هي مصنوعات، فإن الموجودات إنما تدل على الصانع لمعرفة صنعتها، وأنه كلما كانت المعرفة بصنعتها أتم كانت المعرفة بالصانع أتم»[٣].

فلا تعارض إذن بين هدف الفلسفة وهدف الشرع، ويفضل إبن رشد الطرق

---

(١) دي بور: تاريخ الفلسفة في الإسلام، ترجمة أبو ريدة، طبعة ثانية ص ٢٩٥.
(٢) إبن رشد: تهافت التهافت، ص ٦٢٥.
(٣) إبن رشد فصل المقال ص ٢٧.

العقلية لمعرفة الصانع، من خلال معرفة المصنوعات. ولقد دعم إبن رشد رأيه بآيات قرآنية. وأثبت أن الدين يأمر بالنظر العقلي، والإعتبار. ويحدد الإعتبار على أنه «إكتشاف المجهول من المعلوم». فالمعلوم هو المصنوع، والموجود فعلاً، ومعرفته تبين أن له صانعاً هو الله. ويبين إبن رشد أن العقل الإنساني قادر على معرفة الله إنطلاقاً من الموجودات الحسية. وتتم للعقل هذه المعرفة بإعتماد المنطق والقياس العقلي.

إن هذه الطريقة التي يتحدث عنها إبن رشد لم تعجب المتكلمين. ولقد كفر الأشاعرة لأنهم إعتبروا أن طريقتهم التي ضمنوها كتبهم وحدها توصل إلى معرفة الله. كتب إبن رشد في فصل المقال: «أن الأشاعرة كفروا من ليس يعرف وجوده سبحانه بالطرق التي وضعوها لمعرفته في كتبهم وهم الكافرون والضالون بالحقيقة»[1].

٣ ـ دفاع إبن رشد عن الفلاسفة القدماء.

بعد أن دافع إبن رشد عن الفلسفة، معرفاً بها من جهة غايتها وهي إثبات الصانع، حاول أن يرفع عن الفلاسفة تهمة الكفر التي ألحقها بهم علماء الكلام. ويدافع بشكل أساسي عن الفلاسفة القدماء ممن إشتغلوا بصناعة المنطق ومقدمهم أرسطو رئيس المدرسة المشائية. وأثبت في كتاب «فصل المقال» أن المنطق ليس شراً كما إعتبره علماء الدين. إذ أن المقاييس العقلية ضرورة لمعرفة الموجودات، ويعترف بفضل القدماء في الفحص عن هذه المقاييس العقلية، وإن كانوا من غير المسلمين. يقول: «. . . وإذا كان الأمر هكذا وكان كل ما يحتاج إليه من نظر في أمر المقاييس العقلية، وقد فحص عنهم القدماء أتم فحص، فقد ينبغي أن نضرب بأيدينا إلى كتبهم»[2]. ففي قوله هذا يؤكد على أمرين:

أولاً: على ضرورة القياس العقلي لمعرفة الموجودات، ومنها نتعرف أن لها صانعاً.

ثانياً: أن القدماء فحصوا عن المقاييس العقلية أتم فحص. الأمر الذي أوجب التأدب بعلومهم.

---

(١) إبن رشد فصل المقال ص ٥٦.
(٢) إبن رشد: فصل المقال ص ٣٢.

وكثيراً ما نفى إبن رشد عن القدماء أقوالاً نسبت إليهم وبرأهم منها وأعطاهم الحق، إن في المنهج، وإن في الرأي. يقول مثلاً حول مسألة النفس:

إن الغزالي عرض لقول إبن سينا في أن النفوس آحاد متغايرة، ومفارقة للأبدان بالموت، ويعتقد الغزالي أن هذا مذهب أرسطو. ويجيب على ذلك: إن وضع نفوس من غير هيولي كثيرة بالعدد غير معروف من مذهب الفلاسفة القدماء لأن سبب الكثرة العددية هي المادة عندهم[1].

فإبن رشد يعتقد إعتقاداً راسخاً أن فلسفة القدماء أقرب إلى اليقين من التيارات الفكرية الأخرى.

٤ ـ دفاع إبن رشد عن المتأخرين من الفلاسفة: الفارابي وإبن سينا.

دافع إبن رشد عن المتأخرين من الفلاسفة الإسلاميين، ولكن دفاعه عنهم كان أقل حماساً من دفاعه عن القدماء. ولقد حاول أن يرفع عنهم تهمة الكفر التى ألحقها بهم الغزالي في مسائل ثلاث خالفوا فيها أصول الدين، والمتعلقة بمسائل قدم العالم، ومعرفة الله للجزئيات ومسألة حشر الأجساد. ويبين أن لا مبرر لتفكير الفلاسفة بإعتماد أقوال جدلية، لأن طبيعة هذه المسائل تحتاج إلى أقوال برهانية. وإن كان تكفيرهم يرجع إلى خرق الإجماع، فإن الإجماع يستحيل في الأقوال البرهانية، ويجد أن الغزالي نفسه يقول أن التكفير في هذه المسائل فيه إحتمال إذ أنه صرح في «كتاب التفرقة» أن التكفير بخرق الإجماع فيه إحتمال[2].

ودفاعاً عن الفلاسفة وضع إبن رشد كتابه «تهافت التهافت» الذي رد فيه على دعوى الغزالي مبطلاً لها، متهماً إياه في كثير من المواضيع لأنه لم يفهم فلسفة المشائين في الإسلام، وأنه خرّج أقوالهم بشكل خبيث، وجادلهم جدالاً سفسطائياً.

ولقد حمل إبن رشد على الذين لا يصدقون بالأمور البرهانية وممثليهم من المتكلمين الذين غلبت عندهم قوة خيالهم على قوة تفكيرهم. وقد وجد «أن الذين غلبت قوة خيالهم على قوة تفكيرهم لا يصدقون بالأمور البرهانية إذا لم يصحبها التخيل، فلا يقدرون أن يصدقوا بأن لا ملاء ولا خلاء ولا زمان خارج العالم. ولا

---

(١) إبن رشد: تهافت التهافت مقطع رقم ١٠.
(٢) إبن رشد: فصل المقال ص ٣٨.

يصدقون بأن ها هنا موجودات ليست بأجسام ولا هي في مكان ولا زمان، وقد عرض هذا لكثير ممن نظروا في فلسفة إبن سينا ونسب هذا المذهب إليه». والظاهر من كلامه أن نسبة هذا المذهب إليه كذب عليه وقد «يعرض هذا من قبيل عدم التأدب بعلم المنطق»[1].

ففي هذا النص إشارة واضحة إلى دفاعه عن إبن سينا ضد الذين أولوا أقواله لعدم تأدبهم بعلم المنطق. وفي مكان آخر ينتقد الغزالي لأنه لم يأتِ ببرهان إبن سينا على وجهه الصحيح في تعجيزه الفلاسفة على إقامة البرهان على روحانية النفس[2]. ويقول أيضاً أن البرهان التاسع في روحانية النفس الذي أورده الغزالي لم يقله أحد من الفلاسفة[3].

غير أن دفاع إبن رشد عن المشائين في الإسلام، لا يعني التسليم المطلق بما قالوه، فهو وإن وافقهم في بعض الأشياء فقد خالفهم في غيرها، ومعيار الحق عنده فلسفة المعلم الأول لأنه أرسطي متقيد بتعاليم أرسطو كما يدعي.

وتبلورت عملية دفاعه عن الفلسفة بشكل عام والفلاسفة في الإسلام في كتابين وهما كتاب «فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من إتصال» وكتاب «تهافت التهافت» وهو في الكتاب الأول يدافع عن الفلسفة من باب بيان إتصالها بالشريعة وعدم منافرتها إن لجهة طريقة البحث أو ما إنتهت إليه من نتائج قياساً على مسلماتها. أما في تهافت التهافت فقد إنصب سعيه إلى الكشف عن المغالط التي وقع فيها الغزالي في حملته على الفلاسفة الإسلاميين وللكشف عن تهافت الإتهامات التي ألزمهم بها. ومن المفيد الإحاطة الإجمالية بمحتويات هذين الكتابين وإبراز الموضوعات التي عالجها فيهما وطريقته في البحث قبل الخوض في تحديد مواقفه من قضايا فلسفة الفارابي وإبن سينا.

أ ـ كتاب فصل المقال.

الكتاب من حيث العنوان يهدف إلى أمرين متلازمين: الأول توفيقي والثاني

---

(١) إبن رشد: تفسير ما بعد الطبيعة طبعة بويج ص ٤٧.

(٢) إبن رشد تهافت التهافت ص ٨٢٠.

(٣) نفس المرجع ص ٨٥٣.

تقريري. فهو محاولة للفصل ولرفع الخلاف الحاصل بين الشريعة والفلسفة، ولتحديد وتقرير الإتصال بين هذين النمطين أو الإتجاهين: الفكري والديني الشرعي. أما الطريقة التي يتبعها لتحقيق هاتين الغايتين، كما يحددها في خطبة الكتاب، فهي «الفحص، على جهة النظر الشرعي، هل النظر في الفلسفة وعلوم المنطق مباح بالشرع، أم محظور، أم مأمور به، أما على جهة الندب، وأما على جهة الوجوب»[1].

فالواضح، ومنذ مقدمة الكتاب، أن ابن رشد يسعى إلى الحصول على مبرر شرعي للنظر الفلسفي، أو بعبارة أخرى، إلى جعل التفلسف شرعياً في الإسلام. ومجرد طرح الرغبة لتدجين الفكر الفلسفي ووضعه في كنف الشرع كان يعتبر مغامرة كبيرة في عصره المتمسك بشعار «لا فلسفة في الإسلام». وهو يتناول الموضوع الذي هو بصدده من الناحية الفقهية. إذ يستخدم عبارات ومصطلحات فقهية مثل «مباح» و «محظور» و «مأمور» و «جهة الندب وجهة الوجوب». فهو يتناول المسألة من موقعهة كقاضٍ فقيه وليس من موقع المتكلم أو الفيلسوف. فهو إذن يقاضي النظر في الفلسفة من موقع المسؤولية الدينية. ونتوقع أن يعالج المعضلة بحسب أصول القضاء الشرعي. وعبارات المقدمة تغيّب كلياً صفته وموقعه كفيلسوف متطلع إلى الكشف عما في الإسلام من معطيات لا تعارض النظر الفلسفي. وحيث أنه في موقع القاضي فلا نجد في المقدمة أي عبارة تشعر بإنتصاره المسبق لواحد من المتخاصمين.

فالمقدمة على إقتضابها توضح مواطن الخلاف وطرق الإدعاء والمسلمات الشرعية التي سيعوّل عليها القاضي أبو الوليد في محاكمة الفلسفة. وينتقل بعد ذلك مباشرة إلى تحديد الفلسفة من حيث هي فعل متعلق بالموجودات وأداته النظر وغايته الإستدلال على وجود الصانع. وتعريف إبن رشد للفلسفة يتفق مع تعريف أرسطو في جزء منه ويزيد عليه في جزء آخر. أما تعريف أرسطو للفلسفة فهو محدد «بالنظر في الموجودات بما هي موجودة». ومفارقة إبن رشد تكمن في أمرين:

الأول: أنه جعل الفلسفة «فعل» وإستخدامه هذا المصطلح له دلالته لما يتضمنه من عمل وجهد في إتجاه التحقق والعينية في الوجود. أي أنه يضعه في ميزان

(١) إبن رشد: فصل المقال، ص ٢٧.

الحكم العملي أو الخلقي وبحسب المصطلح الشرعي يجعله في نطاق الفقهيات أو العمليات والتي تصنف عادة في نوعين: أعمال الجوارح وأعمال القلوب. والنوع الآخر هو المقصود إذ يردفه مباشرة بعبارته «فعل الفلسفة ليس شيئاً أكثر من النظر في الموجودات وإعتبارها»[1]. فالنظر هو نظر العقل والفكر والقلب. والإعتبار «ليس شيئاً أكثر من إستنباط المجهول من المعلوم»[2]. فالإعتبار لغة وما يشتق من عبر كالعبارة والمعبر والعبرة تعني حركة الإنتقال من طرف إلى آخر. والإعتبار هنا يريد فيه حركة الإنتقال الفكري من المعلوم (وهو الموجودات) إلى المجهول (وهو الصانع). وهذه الحركة هي ما قصده «بفعل الفلسفة». وهو يميل إلى إستخدام مصطلح «الحكمة».

والثاني: عندما أضاف إلى تعريف «أرسطو» «وإعتبارها (أي الموجودات) من جهة دلالتها على الصانع»، ويضيف: «أعني من جهة ما هي مصنوعات، فإن الموجودات إنما تدل على الصانع لمعرفة صنعتها. وأنه كلما كانت المعرفة بصنعتها أتم كانت المعرفة بالصانع أتم»[3]. فهو هنا قد أضاف الغاية التي لا تتعارض مع الدين. لقد أضحت الغاية من النظر في الموجودات أو المصنوعات الإستدلال على وجود الصانع. وتمام معرفة المصنوعات تؤدي إلى الكمال في معرفة الصانع. وهنا لا بد من الوقوف عند الطرفين وهما: المصنوع والصانع، والواسطة وهي الصنعة. فهو يستخدم هذا الثالوث ببراعة والطريقة عينها سوف يعتمدها في إثبات قدم العالم، ببرهان الفاعل والمفعول والفعل، وذلك في تهافت التهافت. فنحن بحاجة إلى الصانع لمعرفة الصنعة، والصنعة ملازمة للمصنوع فلا بد من معرفته هو أيضاً وهكذا يحصل الربط بين معرفة المصنوع ومعرفة صانعه ويجعل إمكانية إعتبار المصنوع للدلالة على الصانع. وهذه المرونة الفكرية لم تكن مطروحة عند أرسطو الذي توصل في بحثه عن العلل إلى إثبات علة أولى أو محرك أول للعالم.

وبإستخدامه لمفهومي النظر والإعتبار تيسر له تقديم الآيات القرآنية التي تحث على هذا النوع من الفعل وتجلعه واجباً شرعياً. وطريقته في تعريف «فعل الفلسفة» تكشف عن وعيه وإستيعابه للمتخاصمين لدرجة القدرة على صهرهما في وحدة

---

(١) إبن رشد: فصل المقال، ص ٢٧.
(٢) المصدر نفسه، ص ٢٨.
(٣) إبن رشد: فصل المقال، ص ٢٧.

متكاملة إن لجهة الموضوع أو لجهة الغاية أو لجهة الطريقة أو الأداة فقوله تعالى: ﴿**أو لم ينظروا في ملكوت السموات والأرض وما خلق الله من شيء**﴾[1]، فيه «حث على النظر في جميع الموجودات»[2]. وفي قوله تعالى: ﴿**فاعتبروا يا أولي الأبصار**﴾[3]، حث «على وجوب إستعمال القياس العقلي، أو العقلي والشرعي معاً»[4]. وغيرها من الآيات التي «تقرر أن الشرع قد أوجب النظر بالعقل في الموجودات وإعتبارها»[5]. وهكذا جعل إبن رشد، الفلسفة ترتد إلى الشريعة ولا تناقضها أو تخالفها، وأصبحت إمتدادها الطبيعي في البشر.

وبعد هذا الطرح، المقتضب، للأصل الكلي للمشكلة، ينتقل إلى التفاصيل والفروع. فينتقل إلى المنطق والقياس العقلي من حيث هو الأداة الصحيحة لإعتبار الموجودات. وبيّن أن الشرع يحث على تعلم أنواع القياس - وهو المسمى برهاناً - وشروطه وأجزائه (أي المقدمات وأنواعها). وهي «تنزل من النظر منزلة الآلات من العلم»[6]. فكما لو كانت هذه الأشياء مما كلف الإنسان تحصيلها، ويقارنها بالأشياء التي يحتاجها الفقيه، من قياسات فقهية، فيما يستنبطه، أو يعتبره من أحكام فقهية. ويخلص إلى القول بأن الآية ﴿**فاعتبروا يا أولي الأبصار**﴾ توجب على العارف بالله معرفة القياس العقلي.

وينتقل بعد ذلك إلى مناقشة الخصم في رفضه الأخذ بالقياس العقلي، ويفند حججه ويرد عليها.

والحجة الأولى[7] للخصم قوله: إن هذا النوع من النظر في القياس بدعة، إذ لم يكن في الصدر الأول. فيضع إبن رشد القياس الفقهي في نفس منزلة القياس العقلي، وعدم إعتبار القياس الفقهي - وهو قد عرف بعد الصدر الأول - بدعة يلزم بسقوط هذه التهمة عن القياس العقلي.

---

(١) سورة الأعراف (٧)، آية ١٨٤.
(٢) إبن رشد، فصل المقال، ص ٢٨.
(٣) سورة الحشر (٥٩)، آية ٢.
(٤) إبن رشد، فصل المقال، ص ٢٨.
(٥) المصدر نفسه، الصفحة نفسها.
(٦) المصدر نفسه، ص ٢٩.
(٧) المصدر نفسه، ص ٣٠.

الحجة الثانية[1] للخصم قوله: من تقدمنا في ذلك غير مشارك لنا في الملة (غير مسلم). يجاوب أن القياس العقلي آلة، أي أنه ليس عقيدة، وشأنه شأن آلة التضحية ـ السكين ـ فالمعتبر فيها صحة التذكية بها وعدم الإلتفات إلى عقيدة واضعها أو صانعها. والقدماء من الفلاسفة ـ قبل الإسلام ـ كانوا قد فحصوا في أمر المقاييس العقلية أتم فحص وعليه ينبغي «أن نضرب بأيدينا إلى كتبهم، وننظر فيما قالوه من ذلك: فإن كان صواباً قبلناه منهم، وإن كان فيه ما ليس بصواب، نبهنا عليه»[2]. ويردف هذا الجواب بآخر وهو أنه لا يمكن لفرد واحد أن يدرك كل العلوم. وهذا الأمر «بيّن بنفسه، ليس في الصنائع العلمية فقط، بل وفي العملية. فكيف بصناعة الصنائع، وهي الحكمة»[3]. وهنا نلاحظ إستخدامه لفظ الحكمة بدل الفلسفة.

الحجة الثالثة[4] ومفادها أن الفلسفة كانت مدعاة غواية وزلل عند بعض الشتغلين فيها. فكان جوابه بأن السبب ربما كان من قبل نقص في الفطرة أو من قبل سوء ترتيب النظر، أو من قبل غلبة الشهوة، أو عدم توفر معلم مرشد، أو من إجتماع كل هذه الأسباب. وبالجملة فإن الضرر الذي قد يحصل من الفلسفة إنما هو شيء لحقها بالعرض لا بالذات، ولا يصح لأجله أن نمنعها عن «من هو أهل لها». ويكون مثلنا عندئذٍ مثل من منع العطشان شرب الماء حتى مات، لأن قوماً شرقوا به فماتوا. فالموت عن الماء بالشرق أمر عارض، وعن العطش أمر ذاتي وضروري[5].

هذه كانت أبرز حجج الخصوم وردود إبن رشد عليها. وينتقل بعدها إلى مسألة التأويل العقلي للآيات القرآنية فيبين مبرراته ويحدد معناه وشروطه والذي يحق له التأويل.

أما مبرراته فترجع إلى تفاضل طباع الناس. فلكل مسلم طريقته، التي إقتضتها جبلته وطبيعته، من التصديق. فمنهم من يصدق بالبرهان، ومنهم من يصدق بالأقاويل

---

(١) إبن رشد، فصل المقال ص ٣١.
(٢) المصدر نفسه، ص ٣٢.
(٣) المصدر نفسه، ص ٣٣.
(٤) المصدر نفسه، ص ٣٤.
(٥) المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

الجدلية، ومنهم من يصدق بالأقاويل الخطابية. والشريعة الإلهية دعت الناس من هذه الطرق الثلاث وتضمنتها وذلك صريح في قوله تعالى: **﴿أدع إلى سبيل ربك بالحكمة والموعظة الحسنة وجادلهم بالتي هي أحسن﴾**[٢].

ومعنى التأويل إخراج دلالة اللفظ من الدلالة المجازية إلى الدلالة الحقيقية، من غير أن يخل ذلك بعادة لسان العرب. وهو ضروري في النظر العقلي كما هو ضروري في الأحكام الشرعية ـ الفقه ـ، خصوصاً أن الفقيه عنده قياس ظني، والعارف، أو الفيلسوف البرهاني، عنده قياس يقيني.

أما شروط التأويل فيذكرها ضمن حديثه عن إستحالة الإجماع العام. فيميز بين الإجماع في العمليات والإجماع في النظريات. والإجماع في النظريات لا يتقرر بطريق يقيني إلا إذا توفرت فيه الشروط التالية:

١ ـ أن يكون العصر عندنا محصوراً.

٢ ـ أن يكون جميع العلماء الموجودين في ذلك العصر معلومين عندنا.

٣ ـ أن ينقل إلينا في المسألة مذهب كل واحد منهم، نقل تواتر.

٤ ـ أن يكون قد صح عندنا أن العلماء في ذلك العصر متفقون على أنه ليس في الشرع ظاهر وباطن.

٥ ـ وأن العلم بكل مسألة يجب أن لا يكتم على أحد[٢].

وبما أن الشرع له ظاهر وباطن وأن فطر الناس متفاضلة في الفهم تولد شرطان: الأول في حق المُؤوِّل والثاني في حق المؤوَّل إليه.

فالذي يحق له التأويل هو الراسخ في العلم وهذا صريح في قوله تعالى: **﴿والراسخون في العلم﴾**.

والعلم بالباطن ـ باطن الآيات القرآنية ـ لا يكون إلا لمن هو من أهل العلم به ويقدر على فهمه. وفي ذلك يقول الإمام علي رضي الله عنه: **«حدثوا الناس بما**

---

(١) سورة النحل (١٦)، آية ٢.

(٢) إبن رشد، فصل المقال، ص ٣٧.

يعرفون. أتريدون أن يكذب الله ورسوله»[1].

والذين يحق لهم التأويل هم أهل العلم. وأهل العلم هم أهل الإيمان به (الله) من قبل البرهان. ويقول: «.. **في التأويلات التي خص الله العلماء بها..**»[2]. ومن الواضح أن العلماء من أهل البرهان، أو الفلاسفة، هم الذين يحق لهم التأويل بتكليف شرعي.

وفي القسم الثاني يعالج إبن رشد مسألة تكفير الغزالي لفلاسفة الإسلام في ثلاث مسائل وهي القول بقدم العالم، وبأنه تعالى لا يعلم الجزئيات وفي تأويل ما جاء في حشر الأجساد وأحوال المعاد. ويحاول إبن رشد في جميع هذه المسائل أن يصحح فهم المتكلمين لآراء الفلاسفة فيها، هذا من جهة، وتصحيح عبارة الفلاسفة فيها من جهة ثانية. مع رفعه تهمة الكفر عن الفلاسفة مسبقاً وبدليلين: الأول إستحالة الإجماع اليقيني فيها، ولأن الغزالي نفسه، صاحب الإدعاء، يصرح في كتاب «التفرقة بين الإسلام والزندقة»، أن التكفير بخرق الإجماع فيه إحتمال[3]. وهذا يعني إستحالة الإجماع في المسائل البرهانية، وعدم إعتبار «الإجماع» حجة فيها.

أولاً: مسألة العلم الإلهي.

فقد نسب الغزالي إلى الفلاسفة قولهم أنه تقدس وتعالى لا يعلم الجزئيات. والحق أنهم يرون أنه تعالى يعلمها بعلم غير مجانس لعلمنا بها. فعلمنا بالجزئيات معلول بها ومحدث بحدوثها ومتغير بتغيرها. وعلم الله بها علة لوجودها.

فها هنا إشتراك بإسم العلم فقط إذ «ليس ههنا حد يشتمل العلمين جميعاً، كما توهمه المتكلمون»[4]. وقد أفرد لهذه المسألة ضميمة نذكرها في آخر الكتاب في باب المختارات. وبالجملة فهو يأخذ على المتكلمين توهمهم بأن المشائين قالوا «بأنه سبحانه لا يعلم بالعلم القديم الجزئيات»[5].

---

(١) إبن رشد: فصل المقال، ص ٣٨.
(٢) المصدر نفسه، ص ٣٩.
(٣) المصدر نفسه، ص ٣٨.
(٤) المصدر نفسه، ص ٤٠.
(٥) المصدر نفسه، ص ٤٠.

ثانياً: مسألة قدم العالم.

والخلاف هنا بين المتكلمين من الأشاعرة والحكماء (الفلاسفة المشاؤون في الإسلام) يكاد أن يكون راجعاً للإختلاف في التسمية. إذ أنهم إتفقوا على وجود ثلاثة أصناف من الموجودات:

- أما الطرف الأول فهو موجود من شيء والزمان متقدم عليه. وهي الموجودات المدركة بالحس. ولا خلاف بين الأشعرية والقدماء على تسميتها محدثة.

- والطرف الثاني فهو موجود لم يكن من شيء، ولا عن شيء ولا تقدمه زمان، وهذا الموجود (الله) مدرك بالبرهان. ولا خلاف في تسميته «قديماً».

- والطرف الثالث بين هذين الطرفين وهو الموجود الذي لم يكن من شيء ولا تقدمه زمان، ولكنه موجود عن شيء، وهو العالم. والكل متفق على وجود هذه الصفات الثلاث للعالم. وفيه شبه من الوجود الحقيقي الحادث، ومن الوجود القديم. فمن غلب عليه ما فيه من شبه المحدث سماه محدثاً، ومن غلب عليه ما فيه من شبه القديم سماه قديماً. والعالم في الحقيقة ليس محدثاً حقيقياً ولا قديماً حقيقياً[1].

وقول الفلاسفة بقدم العالم لا يستدعي تكفيرهم، لأن ظاهر بعض الآيات يؤكد رأيهم.

فقوله تعالى: **﴿وهو الذي خلق السَّموات والأرض في ستة أيام وكان عرشه على الماء﴾**[2]، «يقتضي بظاهرة أن وجوداً قبل هذا الوجود وهو العرش والماء»[3].

وقوله تعالى: **﴿ثم استوى إلى السماء وهي دخان﴾**[4]، «يقتضي بظاهره أن السموات خلقت من شيء[5]. وعليه لا يستند رأي علماء الكلام في العالم على ظاهر الشرع، بل متأولون. ومن أين الإجماع المتوهم حول حدوث العالم؟ ويشبه أن يكون

---

(١) المصدر نفسه، ص ٤٢.
(٢) سورة هود (١١)، آية (٧).
(٣) إبن رشد: فصل المقال، ص ٤٢.
(٤) سورة فصلت ٤١. آية (١١).
(٥) إبن رشد: فصل المقال، ص ٤٤.

المختلفون في تأويل هذه المسائل العويصة والصعبة إما مصيبين مأجورين، وإما مخطئين معذورين.

ثالثاً: مسألة المعاد.

جل ما قاله في هذه المسألة أنها من الصنف المختلف فيه. والفلاسفة والمتكلمون إعترفوا في وجود المعاد واختلفوا في صفته. «وجحد الوجود يلزم الكفر لأنها من أصول الشريعة الثلاثة وهي: الإقرار بالله تعالى، وبالنبوات وبالسعادة الأخروية والشقاء الأخروي»(١).

وينهي إبن رشد هذا القسم بدعوته أئمة المسلمين إلى النهي عن الكتب التي تتضمن العلم، إلا من كان من أهل العلم، كما يجب عليهم أن ينهوا عن كتب البرهان من ليس أهلاً لها. ويكاد ينهي كتابه هنا إذ يقول: «هذا ما رأينا أن نثبته في هذا الجنس من النظر، أعني التكلم فيما بين الشريعة والحكمة وأحكام التأويل في الشريعة»(٢). وهما ما تحدث عنهما في القسمين السابقين. ولكنه يُتبع كتابه ببحث عن أقسام العلوم الدنيوية والأخروية، وبضميمة يعالج فيها مسألة العلم الإلهي.

القسم الثالث: أقسام العلوم.

يصدر هذا القسم بمطالعة يحدد فيها القصد من الشرع، يقول: «وينبغي أن تعلم أن مقصود الشرع إنما هو تعليم العلم الحق والعمل الحق. والعلم الحق هو معرفة الله تبارك وتعالى، وسائر الموجودات على ما هي عليه، وبخاصة الشريفة منها، ومعرفة السعادة الأخروية والشقاء الأخروي»(٣).

وتحديد إبن رشد، هنا، للمقصود من الشرع ومن العلم في غاية الأهمية. فهو يبسط الضوء على المفهوم من الشريعة والحكمة في آن.

فمقصود الشريعة تعليم العلم الحق، وتعريفه للعلم الحق ينطبق على ما قاله في الفلسفة من أنها النظر في الموجودات لجهة دلالتها على الصانع. وهو يضيف هنا معرفة السعادة الأخروية والشقاء الأخروي. وأما العمل الحق فهو ما يسمى «بالعلم

(١) المصدر نفسه، الصفحة نفسها.
(٢) المصدر نفسه، ص ٤٩.
(٣) المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

العملي». وتكون قسمة علوم الشريعة إلى علم الحق وعمل الحق، يقابلها بلغة الفلاسفة العلم النظري والعلم العلمي.

ويتناول طرق التعليم ويردها إلى قسمين: التصور والتصديق. والتصديق يكون بحسب إفهام الناس أي بالبرهان، والجدل والخطابة. وقد جاء الشرع مشتملاً على جميع هذه الطرق. ويرى أن التأويل يجب أن يحصر في نطاق أهل البرهان وفي مؤلفاتهم مخافة أن يؤدي التصريح به، لمن هو ليس أهلاً له، إلى الكفر، والمصرح بالتأويل لغير أهله كافر.

والتصور يكون إما بتصور الشيء نفسه وإما مثاله ولذلك كانت طرقه في الشريعة على أربعة أصناف، على ضوء المقدمات ونتائجها، ومن حيث هي ظنية أو يقينية.

ويعلن إبن رشد أسفه لما صرحت به بعض الفرق الكلامية، مثل الأشاعرة والمعتزلة من تأويلات، وكيف كان بعضها يكفر البعض الآخر، حتى أنهم أوقعوا الناس في حيرة ومزقوا المؤمنين إلى فرق وضلوا وأضلوا، «ومزقوا الشرع وفرقوا الناس كل التفريق»[(١)].

ويعود في الختام ليحدد كيفية التوفيق بين الحكمة والشريعة ورفع البدع عن الشريعة بالرجوع إلى «الكتاب العزيز فيلتقط منه الإستدلالات في شيء مما كلفنا إعتقاده»[(٢)].

ب ـ كتاب تهافت التهافت ومضمونه.

إقتصر عمل إبن رشد في كتابي «فصل المقال» و«الكشف عن مناهج الأدلة» على توضيح القضايا المنهجية الضرورية في المباحث الفلسفية الحكمية والدينية العقدية. أما في «تهافت التهافت» فهو يسهب في رفع التهم التي وجهها الغزالي إلى الفلاسفة في كتابه «تهافت الفلاسفة». وفي سياق إنتصاره للفلاسفة يمحص نظريات الفلاسفة في المسائل العشرين التي عرضها الغزالي. وكانت المسائل العشرون موضوع التهافتين. وتسمية إبن رشد كتابه «تهافت التهافت» تتضمن دعوى تناقض أفكار الغزالي التي إعتمدها لهدم آراء الفلاسفة. وحول هذا الموضوع يبين إبن رشد

---

(١) المصدر نفسه، ص ٥٥ ـ ٥٦.
(٢) المصدر نفسه، ص ٥٧.

«مراتب الأقاويل المثبتة في كتاب التهافت لأبي حامد، في التصديق والإقناع، وقصور أكثرها عن رتبة اليقين والبرهان»[١].

وموضوعات تهافت التهافت هي نفسها التي عرضها الغزالي في تهافته. ويرد عليه في عشرين مسألة يمكن تقسيمها بحسب موضوعاتها على النحو التالي:

١ ـ ٢: وتناول فيها قدم العالم وأبديته.

٣ ـ ١٣، ١٧: وفيها مباحث في وجود الله ووحدانيته، وبساطته، وعلمه، وفيض العالم عنه، والسببية.

١٤ ـ ١٦: وتناول فيها حركة السماء، وعلم نفوس السموات.

١٨ ـ ٢٠: وفيها مباحث في روحانية النفس، وخلودها، وحشر الأجساد.

وبما أننا سنعرض في الفصلين الثالث والرابع لإنتقادات إبن رشد وإعتراضاته على الفلاسفة الإسلاميين نتوقف هنا عند أبرز الإعتراضات والإنتقادات التي وجهها للمتكلمين والغزالي.

في صفحات التهافت الأولى يضع إبن رشد قاعدة أساسية يقيس عليها أقوال جميع الفرق، ويعالج على ضوئها جميع المسائل، وهي: «أن كل ما كان معروفاً عرفاناً يقينياً وعاماً في جميع الموجودات، فلا يوجد برهان يناقضه. وكل ما وجد برهان يناقضه، فإنما كان مظنوناً به أنه يقين، لا أنه كان يقيناً في الحقيقة»[٢].

فالبحث متوجه إلى الكشف عن المعروف «عرفاناً يقينياً وعاماً في جميع الموجودات» وهو الجانب الإيجابي أو التقرير الفلسفي البرهاني الذي لا يوجد برهان يناقضه. وأما الجانب الآخر فهدفه النقد الفلسفي من خلال إظهار كل ما كان مظنوناً به أنه يقين. ويتولد الظن عندما يوجد البرهان المناقض. ووجود البرهان الذي يناقض ما كان مسلماً بيقينيته يكشف أنه لم يكن يقينياً في الحقيقة. والسعي متوجه هنا إلى تصحيح وتأكيد ما هو يقيني في الحقيقة، وفي جميع الموجودات. ومن هذا الباب ينظر إلى كتاب «تهافت التهافت» وتتحدد غايته وطريقته. فهو كتاب فلسفي ونقد

---

(١) إبن رشد: تهافت التهافت تحقيق سليمان دنيا، دار المعارف بمصر ١٩٦٤، ص ٥٥.
(٢) إبن رشد، تهافت التهافت ص ٧٣.

فلسفي في ان معاً، خصوصاً وأنهما متلازمان ويصعب الفصل بينهما. وهو في كتابه هذا لن يتعرض إلى العلامات والشروط التي تفرق بين اليقين والمظنون لأن كتب المنطق تتضمنها[1]. ولكنه سوف يعوّل على البرهان في الكشف عن المعرفة اليقينية في الحقيقة، وعلى هذا السند سوف يكون إعتماده في عملية النقد والتصحيح، إضافة إلى سند آخر وهو الشرع. وإدخاله الشرع يبدو طبيعياً بسبب معالجته ردود المتكلمين على إختلاف مذاهبهم بطريقة جدلية. والمفارقة بين الأقاويل الفلسفية والأقاويل الجدلية بسيطة، ويوضح هذه المفارقة في قوله: «وأنت ينبغي أن تفهم أنه متى جردت أقاويل الفلاسفة من الصنائع البرهانية، عادت أقاويل جدلية»[2].

ويميز إبن رشد بين الأقاويل البرهانية والأقاويل الجدلية، ويوضح موضع المفارقة بينهما فيقول: «إن الأقاويل البرهانية، إنما تتميز من الأقاويل الغير برهانية إذا إعتبرت بجنس الصناعة الذي فيه النظر. فما كان منها داخلاً في حد الجنس، أو الجنس داخلاً في حده، كان قولاً برهانياً. وما لم يظهر فيه ذلك كان قولاً غير برهاني»[3]. وعليه، «فمتى وقع في النفس أن القول جوهري لذلك الجنس أو لازم من لوازم جوهره صح القول. وأما متى لم تخطر هذه المناسبة بذهن الناظر، أو خطرت خطوراً ضعيفاً، فإن القول ظني لا يقيني. ولذلك كان الفرق بين البرهان والظن الغالب في حق العقل، أدق من الشعر عند البصر، وأخفى من النهاية التي بين الظل والضوء، وبخاصة في الأمور المادية عند قوم لإختلاط ما بالذات فيها مع ما بالعرض»[4].

وبعد توضيحه الفاصل الدقيق بين البرهان والظن، وبالإستناد عليه، يقدم مفهومه للحكمة، وهي عنده مرادفة للفلسفة، يقول: «وأعني بالحكمة، النظر في الأشياء ـ ويقصد بها الموجودات ـ بحسب ما تقتضيه طبيعة البرهان»[5].

ودفاعاً عن الحكمة الساعية إلى النظر في الموجودات بحسب ما تقتضيه طبيعة البرهان، وتحصيل العرفان اليقيني في الحقيقة، والذي لا يوجد برهان يناقضه، كان وضعه لكتاب «تهافت التهافت».

---

(١) المصدر نفسه، ص ٧٣.
(٢) المصدر نفسه، ص ٦٢٣.
(٣) إبن رشد، تهافت التهافت، ص ٦٢٤.
(٤) المصدر نفسه، الصفحة نفسها.
(٥) المصدر نفسه، ص ٦٢٥.

والدافع الآخر لوضعه الكتاب يوضحه في قوله: «إن ما فعل أبو حامد من نقل مذاهب الفلاسفة في هذا الكتاب «تهافت الفلاسفة»، وفي سائر كتبه، وإبرازها لمن ينظر في كتب القدم على الشروط التي وضعوها، إنه (أبو حامد) مغيّر لطبيعة ما كان من الحق في أقاويلهم، أو صارف أكثر الناس عن جميع أقاويلهم»[١]. والذي صنعه الغزالي في تهافته «الشر عليه أغلب من الخير في حق الحق. ولذلك ما كنت أنقل في هذه الأشياء قولاً من أقاويلهم، ولا أستجيز ذلك، لولا هذا الشر اللاحق للحكمة»[٢]. ولا يخفي إبن رشد ندرة الأقاويل البرهانية، يقول: «الأقاويل البرهانية قليلة جداً، وهي من الأقاويل بمنزلة الذهب الأبريز من سائر المعادن، والدر الخالص من سائر الجواهر»[٣].

وإذا كان الفاصل بين البرهان والظن أدق من الشعر عند البصر، فلا فواصل بين الحكمة والشريعة. فكل «ما قصرت عن إدراكه العقول الإنسانية فواجب أن ترجع فيه إلى الشرع»[٤]. ولذلك كان لا بد له من سند الشريعة في دفاعه عن الحكمة، وفي ردوده على الغزالي وسائر المتكلمين. «فكل نبي حكيم، وليس كل حكيم نبياً ولكنهم العلماء الذين قيل فيهم: أنهم (ورثة الأنبياء)»[٥].

وفي معرض الحديث عن مسألة بعث الأجساد[٦] يتناول وبإسهاب العلاقة بين الحكمة والشريعة، ويحدد الإتفاق في الموضوعات والأهداف بينهما. وذلك من خلال توضيح رأي الفلاسفة في الشريعة. يقول: «.. بل القوم ـ الفلاسفة ـ يظهر من أمرهم أنهم أشد الناس تعظيماً لها، وإيماناً بها. والسبب في ذلك أنهم يرون أنها تنحو نحو تدبير الناس الذي به وجود الإنسان بما هو إنسان، وبلوغه سعادته الخاصة به. وذلك أنها ضرورية في وجود الفضائل الخلقية للإنسان والفضائل النظرية، والصنائع العملية. وذلك أنهم يرون أن الإنسان لا حياة له في هذه الدار ولا في الدار الآخرة إلا بالفضائل النظرية. وأنه ولا واحد من هذين يتم، ولا يبلغ إليه إلا بالفضائل

(١) المصدر نفسه، ص ٦٢٤.
(٢) إبن رشد، تهافت التهافت، ص ٦٢٥.
(٣) المصدر نفسه، ص ٥٢٠.
(٤) المصدر نفسه، ص ٤١٠.
(٥) المصدر نفسه، ص ٨٦٩.
(٦) المسألة العشرون من «تهافت التهافت».

الخلقية. وأن الفضائل الخلقية لا تتمكن إلا بمعرفة الله تعالى وتعظيمه بالعبادات المشروعة لهم، في ملة ملة، مثل القرابين والصلوات والأدعية، وما يشبه ذلك من الأقاويل التي تقال في الثناء على الله تعالى، وعلى الملائكة والنبيين»[1].

فالشريعة بنظر الفلاسفة تتناول أحد أجناس الوجود وهو الجنس البشري وكيفية بلوغه السعادة. وذلك عن طريق الفضائل النظرية والخلقية العملية، ولا واحدة من هاتين الفضيلتين تتمكن من دون الأخرى. وإشتمال الشريعة على هاتين الفضيلتين جعلت الفلاسفة يعترفون بأنها من «الصنائع الضرورية المدنية التي تأخذ مبادئها من العقل والشرع، ولا سيما ما كان عاماً لجميع الشرائع»[2]. والأمور العامة لجميع الشرائع والتي لا ينبغي التعرض إليها بقول مثبت أو مبطل، مثل:

ـ هل يجب أن يعبد الله أو لا يعبد؟

ـ هل هو ـ الله ـ موجود، أم ليس بموجود.

ـ القول في وجود السعادة الأخيرة، وفي كيفيتها «فالشرائع كلها إنفقت على وجود أخروي بعد الموت وإن إختلفت في ذلك الوجود. كما إتفقت على معرفة وجوده وصفاته وأفعاله وإن إختلفت في صفة ذلك الوجود، وكذلك هي متفقة في الأفعال التي توصل إلى السعادة التي في الدار الآخرة.. ولا نجد شريعة من الشرائع إلا وقد نبهت بما يخص الحكماء، وعنيت بما يشترك فيه الجمهور..»[3].

وبسبب الترابط بين الحكمة والشريعة، أسلم الحكماء الذين كانوا يعلمون الناس بالإسكندرية، لما وصلتهم شريعة الإسلام. وتنصر الحكماء الذين كانوا ببلاد الروم، لما وصلتهم شريعة عيسى عليه السلام. وكذلك كان في بني إسرائيل حكماء كثيرون[4]. والحكماء هم ورثة الأنبياء.

ويتوغل إبن رشد أكثر في بواطن العلاقة بين الحكمة والشريعة. «فكل شريعة كانت بالوحي فالعقل يخالطها.. والشرائع مأخوذة من الوحي والعقل.. ومن سلم أنه

---

(١) إبن رشد، تهافت التهافت، ص ٨٦٥ ـ ٨٦٦.
(٢) المصدر نفسه، ص ٨٦٦.
(٣) المصدر نفسه، ص ٨٦٦ ـ ٨٦٧.
(٤) المصدر نفسه، ص ٨٦٨.

يمكن أن تكون ههنا شريعة بالعقل فقط، فإنه يلزم ضرورة أن تكون أنقص من الشرائع التي إستنبطت بالعقل والوحي»[1].

وجعل الشريعة السند والمعيل في «كل ما قصرت عن إدراكه العقول الإنسانية»[2]. ففي هذه الحالة، يوجب إبن رشد، العودة إلى الشرع. وهذه العودة لا تتعارض وقصد العالم والحكيم الفيلسوف، إذ «العالم بما هو عالم، إنما قصده طلب الحق، لا إيقاع الشكوك وتحيير العقول»[3].

وإعتراض إبن رشد على الغزالي والمتكلمين أنهم أوقعوا الشكوك وحيروا العقول في تناولهم قضايا ومسائل لا يجوز عرضها وتقديمها للعامة. وبخاصة مسائل العلم الإلهي. ولذلك يدعو إبن رشد إلى «عدم إباحة الجدل في العلم الإلهي»[4]. ويبين في نص له أسباب تحريم الجدل في العلم الإلهي، يقول:

«إنه ينبغي للذي يريد أن يخوض في هذه الأشياء، أن يعلم أن كثيراً من الأمور التي تثبت في العلوم النظرية، إذا عرضت على بادىء الرأي، وإلى ما يعقله الجمهور من ذلك، كانت بالإضافة إليهم، شبيهة بما يدرك النائم في نومه.. بل لا سبيل إلى أن يقع بها لأحد إقناع، وإنما سبيلها أن يحصل بها اليقين، لمن يسلك في معرفتها سبيل اليقين... ولم نكُ نستجيز ذلك إلا لأن هذا الرجل - الغزالي - أوقع هذا الخيال في هذا العلم العظيم، وأبطل على الناس الوصول إلى سعادتهم بالأعمال الفاضلة، والله سائله وحسيبه»[5].

هذا، وقد قدم إبن رشد جملة إعتراضات على طريقة الغزالي المعتمدة في «تهافت الفلاسفة» أهمها:

١ - إدخاله (الغزالي) ضمن النقاش العقلي الفلسفي أدلة سمعية. و«الفلسفة تفحص عن كل ما جاء في الشرع، فإن أدركته إستوى الأدركان (الشرعي والفلسفي) وكان ذلك أتم في المعرفة. وإن لم تدركه أعلمت بقصور العقل الإنساني عنه وأن

---

(١) إبن رشد، تهافت التهافت، ص ٨٦٩.
(٢) المصدر نفسه، ص ٤١٠.
(٣) المصدر نفسه، ص ٤١١.
(٤) المصدر نفسه، ص ٣٤٤.
(٥) المصدر نفسه، ص ٣٤٣ - ٣٤٥.

مدركه الشرع فقط»[1]. فإدخال الأدلة الشرعية لا يكون إلا في المسائل التي يقصر في إدراكها العقل الإنساني[2].

٢ ـ إعتماده على أقوال مشهورة وهذه قد تكون دون الأوائل اليقينية[3].

٣ ـ معارضة الإشكالات بالإشكالات، وهذه معاندة غير تامة. «والمعاندة التامة تقتضي إبطال المذهب بحسب الأمر في نفسه لا بحسب قول القائل به»[4]. فالعالم «إنما قصده طلب الحق، لا إيقاع الشكوك وتحيير العقول»[5].

٤ ـ إنه «ينسب إلى الفلاسفة ما ليس من قولهم وهو تلبيس»[6].

٥ ـ كان يقابل الفاسد بالفاسد وهذا غير مفيد[7].

٦ ـ ينتقل في الكلام من مسألة إلى مسألة وهذا فعل سفسطائي[8].

٧ ـ كان يطلب الحق من الكتب التي تقدم للعامة[9].

٨ ـ وكان ينتقل من تغليط إلى تغليط وهذا من أفعال البطالين[10].

٩ ـ لم يكن الغزالي من أهل الحق لأنه لم يسمع أقاويل المختلفين في كل شيء يفحص عنه[11].

١٠ ـ تنظيره ـ في كثير من الأحيان ـ كان من نوع الجدل العقيم[2].

---

(١) إبن رشد، تهافت التهافت، ص ٧٥٨.
(٢) المصدر نفسه، ص ٤١٠.
(٣) المصدر نفسه، ص ٢٢٤.
(٤) المصدر نفسه، ص ٢٠٨.
(٥) المصدر نفسه، ص ٤١١.
(٦) المصدر نفسه، ص ٢٨٥.
(٧) المصدر نفسه، ص ٧٢.
(٨) المصدر نفسه، ص ١٠٠.
(٩) المصدر نفسه، ص ٢٢٠.
(١٠) المصدر نفسه، ص ٢٦٨.
(١١) إبن رشد: تهافت التهافت، ص ٢١٩.
(١٢) المصدر نفسه، ص ١٢٣ وص ٢٦٧.

١١ ـ كان أبو حامد كالوكيل الذي يقر على موكله، بما لم يأذن له فيه[١]. وهذا لا يجوز.

هذه هي الملاحظات على طريقة الغزالي في تهافت الفلاسفة ساقها إبن رشد في مواضع متفرقة في التهافت ومن خلال مناقشة أقوال الغزالي في الفلاسفة. ويتناول إبن رشد بعض القواعد والمنطلقات الفكرية لعدد من الفرق الكلامية كالأشعرية والمعتزلة والكرامية والحشوية وغيرها. ونكتفي بالوقوف عند واحدة من هذه القواعد التي إعتمدها المتكلمون في إضعاف موقع الفلاسفة عند العامة، وهي نقل الحكم من الشاهد إلى الغائب. وهذه الطريقة «أقنع في بادىء الأمر من قول الفلاسفة»[٢]. ويقول عن المتكلمين أنه «إذا حقق قولهم، وكشف أمرهم، مع من ينبغي أن يكشف، ظهر أنهم **إنما جعلوا الإله إنساناً أزلياً**، وذلك أنهم شبهوا العالم بالمصنوعات التي تكون عن إرادة الإنسان وعلمه وقدرته. فلما قيل لهم: أنه يلزم أن يكون جسماً، قالوا: إنه أزلي. وأن كل جسم محدث. فلزمهم أن يضعوا إنساناً في غير مادة، فعالاً لجميع الموجودات. **فصار هذا القول مثالياً شعرياً، والأقوال المثالية مقنعة جداً، إلا أنها إذا تعقبت ظهر إختلالها**. وذلك أنه لا شيء أبعد من طباع الموجود الكائن الفاسد، من طباع الموجود الأزلي... فكيف يصح أن ينتقل الحكم من الشاهد إلى الغائب؟ وهما في غاية المضادة! وإذا فهم معنى الصفات الموجودة في الشاهد وفي الغائب ظهر أنهما بإشتراك الإسم إشتراكاً لا يصح معه النقلة من الشاهد إلى الغائب»[٣].

ويختم إبن رشد كتابه بالقول: «ولا شك أن هذا الرجل (أي الغزالي) أخطأ على الشريعة، كما أخطأ على الحكمة»[٤]. ويؤكد في النهاية ما تقدم به في مستهل الكتاب بأنه «لولا ضرورة طلب الحق مع أهله، وهو كما يقول جالينوس: رجل واحد خير من ألف. والتصدي إلى من يتكلم في من ليس من أهله ما تكلمت في ذلك، علم الله، بحرف»[٥] فغايته الأساسية التصدي للغزالي وبيان تهافت «تهافت الفلاسفة».

---

(١) المصدر نفسه، ص ٢٨٥.
(٢) المصدر نفسه، ص ٦٤٤.
(٣) المصدر نفسه، ص ٦٤٤ ـ ٦٤٥.
(٤) إبن رشد: تهافت التهافت، ص ٨٧٤.
(٥) المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

وكان لابن رشد ردود ومواقف من منطلقات وآراء من سبقه من أهل الحق وهم الفلاسفة ـ ويميل إلى تسميتهم بالحكماء ـ ونتناول في الفصلين التاليين الأمور التي وافق فلاسفة الإسلام عليها، وتلك التي خالفهم فيها وتصحيحه لما غلطوا فيه في المسائل الإلهية.

الفصل الثالث

الآراء المشتركة بين ابن رشد وفلاسفة الإسلام

١ ـ حول مسألة قدم العالم
٢ ـ قدم المادة
٣ ـ أزلية العالم
٤ ـ مفهوم السببية
٥ ـ حول مفهوم النفس
٦ ـ حول المسائل الإلهية

الفصل الثالث

الآراء المشتركة بين ابن رشد وفلاسفة الإسلام

حاول الفلاسفة الإسلاميون إخراج المنطلقات الفلسفية الأرسطية على نحو يتفق مع ما إعتقده المسلم المؤمن، الأمر الذي دعاهم إلى الأخذ من مصادر غير مشائية. ولكنهم إلتزموا منذ البداية بالمنطق الأرسطي، وهذا بدوره دفعهم إلى التمسك بالمفاهيم الأساسية التي قال بها أرسطو وأتباعه. وقد وافق إبن رشد المشائين في الإسلام على الآراء العامة المشتركة الأصلية في الفلسفة اليونانية، حول المسائل الطبيعية والمسائل الإلهية.

١ ـ حول مسألة قدم العالم.

إن آراء الفلاسفة في العالم متناقضة. فمنهم من يقول أن العالم قديم ومنهم من قال أن العالم محدث.

أ ـ ولقد قرر أرسطو أن العالم قديم، وأن وجوده لم يزل مع الله، وغير متأخر عنه بالزمان. إذ أن الهيولي قديمة، والصورة قديمة، والحركة أيضاً قديمة، والزمان الذي يقيس الحركة قديم قدم الحركة. وأعطى أرسطو الله صفة التحريك، إذ أنه علة غائية تتشوق إليه السموات.

ب ـ أخذ الفلاسفة الإسلاميين عن أرسطو هذه المسلمة الأولى، وقالوا بقدم العالم، معتمدين على أدلة وبراهين لا تختلف بجوهرها عن أدلة أرسطو. والذي يتمسك به الفلاسفة في إثبات قدم العالم هو شيئان:

١ ـ أحدهما أن فعل الفاعل يلزمه التغير وأن كل تغير فله مغير والثاني، أن

القديم لا يتغير بضرب من ضروب التغير[1].

جـ - وبرهان إبن سينا على قدم العالم هو: أنه يستحيل صدور حادث عن قديم مطلق بالحقيقة. والقديم المطلق هو الثابت الوجـود والأزلي الوجـود. وما دام الله موجوداً، فإما أن يصدر عنه العالم أزلاً وإما أن لا يصدر أبداً. وبما أن العالم قـد صدر. فهو صادر أزلاً عن الله والبرهان على ذلك: كان الله موجوداً ولا عالم معه، ثم كان الله والعالم، فيقتضي هنا التساؤل، ما الذي تجدد في الله إذن لكي يوجد العالم، وهل هناك مرجح رجح وجود العالم بعد أن لم يوجد، هذا خلف. فالله موجود والعالم موجود معه أزلاً، وتقدم الله على العالم كتقدم العلة على المعلول، أو كتقدم حركة اليد على حركة الخاتم الموجود في اليد.

هـ - هذا القول بقدم العالم لم يكن ليرضي علماء الكلام ولا الغزالي، ولقد إعتبرت هذه القضية من جملة القضايا التي كفر فيها الغزالي الفلاسفة، مما حدا بإبن رشد لأن يفرد لها بحثاً طويلاً يشرح فيه رأي الفلاسفة ويدافع عنهم.

و - لقد قسم إبن رشد الموجودات إلى ثلاثة أقسام:

الأول موجود من شيء أي عن سبب فاعل ومن مادة والزمان متقدم على وجوده وهذه هي حال الأجسام التي يدرك تكونها بالحس.

والطرف المقابل هو موجود لم يكن من شيء ولا عن شيء، أي ليس له علة مادية ولا علة فاعلية، وهذا هو القديم أو الله، وهو فاعل الكل وموجده، وحافظه.

وبين هذين الطرفين يقع العالم، وهو موجود لم يكن من شيء ولا تقدمه زمان، ولكنه موجود عن شيء أي عن فاعل[2].

وينفي إبن رشد أن يكون العالم بكليته محدثاً من لا شيء، وأن يكون تقدمه زمان، وقد أورد في كتاب فصل المقال كلاماً منهجياً ليؤكد أن الشرع لم يصرح، ولم ينص على هذه المسألة. وفي أكثر من موضع يدعم إبن رشد حجته بآيات قرآنية مفادها أنه كان هناك وجود قبل وجود العالم.

---

(١) إبن رشد: تهافت التهافت ص ٦٥.
(٢) إبن رشد: فصل المقال ص ٤١.

فالعالم بنظر إبن رشد أزلي التغير واحد لا يجوز عليه العدم. وهو قديم. وقد ذهب في إثباته لقدم العالم إلى نهاية الأمر، ويميز بين:

١ ـ القديم المطلق أو الله، وهذا القديم ليس له ضرب من ضروب العلل.

٢ ـ المحدث الحقيقي، وهذا فاسد ضرورة.

٣ ـ أما العالم، فلا يمكن القول أنه محدث حقيقي أو قديم مطلق، فلا ينفي إبن رشد أن تكون هناك علاقة بين الله والعالم، لأن العالم محتاج إلى الله في وجوده، ولكنه صحح أقوال إبن سينا إذ ميز بين نوعين من الوجود:

أ ـ أحدهما في طبيعته الحركة، وهذا لا ينفك عن الزمان.

ب ـ والآخر ليس في طبيعته الحركة، وهذا أزلي ليس يتصف بالزمان وينفي إبن رشد أن يكون تقدم الله على العالم تقدماً زمانياً، هناك طبيعتان مختلفان بالكلية. «وإذا كان ذلك كذلك فتقدم أحد الموجودين على الآخر، أي الذي ليس يلحقه الزمان ليس تقدماً زمانياً»[١].

أما أهل الإسلام فقد عسر عليهم أن يسمى العالم قديماً والله تعالى قديم لأنهم لا يفهمون من القديم إلا ما لا علة له»[٢].

وقد تبع إبن رشد في إثبات قدم العالم أرسطو والجدير بالذكر أن الفلاسفة الإسلاميين قالوا بقدم العالم. ولكنهم لا ينفون العلاقة بين الله والعالم. إذ العالم مصنوع لله ومعلول له. وتبع الفارابي وإبن سينا نظرية الفيض الأفلوطينية ليبينوا صدور العالم عن الله وإثبات قدمه. وإبن رشد لا ينفي أن تكون هناك علاقة بين الله والعالم. فالله علة وجود العالم والمحرك له. ولا يفهم بالتساوق بينهما ما نفهمه من تساوق العلة والمعلول في المحسوس كتساوق حركة اليد في الماء وحركة الماء. كما أن العلاقة بين الله والعالم ليست من باب المضاف بل هي من باب الجوهر، بمعنى أن الله سبب الحركة في العالم وليس سبب وجوده». وإن كنا نجد في العالم حركة ونرى حوادث

---

(١) إبن رش: تهافت التهافت ص ١٣٩.
(٢) إبن رشد: تهافت التهافت ص ٢١٨.

فإن الموجود المتحرك ليس له مبدأ ولا إحداث لكليته»[١].

٢ ـ قدم المادة.

إن قدم المادة هو الأساس الذي يعتمده البرهان على قدم العالم. فقدم المادة، وقدم الحركة وأزليتها والزمان والإمكان ركائز أساسية في إثبات قدم العالم.

فمادة العالم عند الفلاسفة قديمة، وهي الموضوع والحامل للإمكان. فالعالم قبل أن يكون، كان ممكناً، فلو كان ممتنعاً لما وجد. وفعل الإيجاد لا يتعلق بالعدم المطلق ولا بعدم شيء ما. وينتقد إبن رشد الذين لا يقولون بمادة قديمة يتعلق بها فعل الفاعل. يقول: «وكل من لا يضع مادة فلا ينفك عن هذا الشك»[٢] فالمادة مبدأ ذاتي للكون، «فكل متكون فإنما يتكون من شيء ما»[٣].

وقبل أن نتعرف إلى رأي الفلاسفة في موضوع المادة وقدمها، فلنرى كيف يعرف إبن رشد الهيولي ومراتبها في «شرح ما بعد الطبيعة» «والهيولي يقال على مراتب، فمنها الهيولي الأولى، وهي الغير مصورة ومنها ما هي ذوات صور كالحال في الأسطقسات الأربعة التي هي هيولي الأجسام المركبة»[٤].

فالمادة في نظر الفلاسفة هي المحل والحامل للصور المتضادة وعليها تتعاقب الصور[٥]. ولقد قال إبن سينا مثل الفارابي أن المادة قديمة وأيضاً الصورة والحركة والزمان، وأدلته على ذلك لا تختلف بجوهرها عن الأدلة الأرسطية. ويبين إبن سينا العلاقة بين الإمكان والمادة، فكل حادث قبل حدوثه ممكن الوجود، فإمكان الوجود حاصل له إذن قبل وجوده، وليس إمكان وجوده هو أن الفاعل قادر عليه، بل الفاعل لا يقدر عليه إذا لم يكن هو نفسه ممكناً، فمعنى كون الشيء ممكناً في نفسه غير معنى كونه مقدوراً عليه، لأن كونه ممكناً في نفسه هو باعتبار ذاته أما كونه مقدوراً فهو باعتبار موجده»[٦]. والإمكان عند إبن سينا لا قوام له بنفسه إنما هو محتاج إلى حامل يقوم

(١) إبن رشد: تهافت التهافت ص ١٤١.
(٢) إبن رشد نفس المرجع ص ٢٤٦.
(٣) نفس المرجع ص ١٨٦.
(٤) إبن رشد: تفسير ما بعد الطبيعة ص ٣٠.
(٥) إبن رشد تهافت التهافت ص ١٨٧.
(٦) إبن سينا: النجاة ص ٣٥٦.

فيه، وهذا الموضوع القابل لتعاقب الكيفيات عليه، فإمكان الوجود هو قوة الوجود، والحامل لقوة الوجود يسمى موضوعاً أو مادة. والعلاقة وثيقة بين قدم المادة وقدم الصورة، (إن المادة والصورة من المبادىء الذاتية للأمور الكائنة الفاسدة أما العدم فهو بالعرض، لأنه شرط في حدوث الحادث، أي أن يتقدمه، لأن وجود الحادث يعني إرتفاع العدم، والفساد يعني وقوع العدم)[1]. فالعدم هو شيء ما، والحامل للوجود والعدم هي المادة، التي تقبل الصور، فالفعل هو إخراج ما في هذه المادة من القوة إلى الفعل.

أزلية العالم.

القول بقدم المادة، وقدم الإمكان يعني بنظر الفلاسفة أن الإيجاد إنما هو إيجاد من شيء، فالمادة سابقة لكل وجود.

فالفلاسفة الإسلاميون أخذوا عن أرسطو قوله بقدم المادة وقدم الحركة، والزمان الذي هو قياس الحركة. ووافقهم على ذلك إبن رشد، وإعتبر معهم أن حركة العالم ليس لكليتها إبتداء ولا إنتهاء. وإعتقد الفلاسفة بوحدة العالم وأزليته. كتب إبن رشد في «السماء والعالم» حول أزلية العالم:

«وقد بقي علينا أن نبين أن العالم بأسره أزلي، وأنه مع ذلك ليس فيه قوة الفساد. فأما أنه أزلي فذلك يظهر من قرب عما تقدم، وذلك أنه تبين أن الحركة الموجودة لهذا الجرم المستدير، وأنها واحدة بالعدد. والحركة الواحدة إنما توجد لموضوع واحد بإضطرار فالواجب إذن ان يكون هذا الجرم أزلياً»[2]. فيلزم إذن أن يكون العالم بأسره أزلياً. «غير أن الأجسام المتحركة بحركة إستقامة إنما يوجد لها البقاء في كليتها، لا في أجزائها، فهي حافظة لصورها النوعية وفاسدة بأجزائها»[3].

واعتقاد الفلاسفة بقدم العالم، وقدم المادة والحركة، جعلهم يأخذون بكثير من المفاهيم الأرسطية التابعة. فلقد أخذوا بمبادىء القوة والفعل والتغير والصيرورة، والكون والفساد. ويظهر الفلاسفة الإسلاميون مرونة في إستخدام هذه المصطلحات

---

(١) إبن رشد تهافت التهافت ص ١٤٦.
(٢) إبن رشد كتاب السماء والعالم ص ٢٨.
(٣) نفس المرجع ص ٢٩.

والمبادىء في علومهم الطبيعية. وقد وافقهم إبن رشد على ما أخذوه من المشائين القدماء، وساندهم في جدالهم مع المتكلمين ودافع عنهم من أجل بناء صرح فلسفي شامل ومتماسك على أسس عقلية.

٤ ـ حول مفهوم السببية.

من المفاهيم التي أجمع عليها الفلاسفة، مفهوم السببية الطبيعية. ولقد انحصر الخلاف بين الفلاسفة والمتكلمين في الجواب عن السؤال التالي: هل هناك سببية في الطبيعة، أم هناك سبب أول ووحيد؟

رفض الأشاعرة الأسباب الطبيعية وقالوا أن هناك فاعلاً أولاً ووحيداً هو الله. وكان رفضهم لسببين:

١ ـ إثبات قدرة الله المطلقة، واعتباره لا فاعل سواه.

٢ ـ إثبات المعجزات.

في حين أقر الفلاسفة بالسببية على النحو الذي كان أرسطو قد تكلم عنه، ووافقهم إبن رشد على ذلك. وميزوا بين الفاعل القريب والفاعل البعيد. فهناك ضرورة في الطبيعة، وحتمية في الأسباب والمسببات. وهذا البحث تناوله أرسطو في كتاب «الطبيعة» واعتبر أن الطبيعة تتصرف مثل الصانع، وقد أدخل أرسطو في الفكر الإنساني تصور الغائية الباطنية الجوانية. فالطبيعة من تلقاء ذاتها تتوق إلى غاية. ويتصور أرسطو في مقاطع كثيرة من مؤلفاته أن الطبيعة والله شيء واحد، الأمر الذي يبطل تقابل الإتصال والإنفصال. فعند أرسطو هناك أفعال طبيعية ننسبها إلى الطبيعة، وليس هناك من ضرورة إلى نسبتها إلى الله أو الصانع. ونحن نعرف أن أرسطو يعتبر أن الله لا يهتم بالعالم، والنظام الذي فيه يحصل في العالم من جراء العلة الغائية، فالله غاية العالم، وهذا يتوق ويتشوق إليه.

أما شراح أرسطو المسلمون فيؤثرون أن ينسبوا الأمور الطبيعية إلى الله، وليس إلى الطبيعة ذاتها. لكن الله مقيد بالضرورة الطبيعية، وأيضاً الطبيعة. ولكي تخلق الطبيعة وتبدع لا بد لها من مواد بأوصاف خاصة وضروريات لازمة. وتصور أرسطو هذا يستلزم أن تفترض الطبيعة بعض مواد لها قوانينها الخاصة، بمعنى أن لا تكون هذه المواد هي الطبيعة ذاتها. وهذه جميعها في غاية الغموض خصوصاً وأنها مرتبطة

بالعلاقة الأساسية أو الرابط بين المادة والصورة، والكلي والجزئي.

فلنأخذ وضع الإنسان على حدة ونبين رأي أرسطو والشراح، والمشائين في الإسلام، وأخيراً رأي إبن رشد.

١ ـ الإنسان برأي أرسطو كصورة كلية، هو قديم. والإنسان فرداً أو جزئياً فهو كائن عابر. فالموجود حقاً في نظر أرسطو هو الفرد، فالشخصي وحده الموجود فعلاً. والصورة الكلية للإنسان قديمة، أي غير محدثة أو مولدة.

٢ ـ أما الأفلاطونيون المحدثون من الشراح فقد فسروا ذلك بقولهم أن الكليات إنما هي كائنة في عقل الله. والنظرية نفسها نجدها عند جالينوس الشبه أفلاطوني. وهي النظرية التي تقيد بها المشاؤون في الإسلام. فالله هو المصدر الذي يفيض منه كل شيء وهو الذي يوفر للمادة صورها سواء كان ذلك مباشرة أو غير مباشرة. والنظرية ذاتها نجدها عند أفلوطين[1] وإبن سينا. إذ «العقل هو الوساطة» أو ما دعي في الفلسفة الإسلامية بواهب الصور، وهذا التصور قد أخذ به إبن رشد.

وتدخل واهب الصور لا يعني نفي الأسباب الحسية، إذ في المادة قبول فعل، وإمكان فعل. وكل واحدة من الصور تؤثر بغيرها وتتأثر بها بحسب حكمة موجودة في الطبيعة. فالطبيعة مقيدة بالقوة الذاتية التي للمواد. فالأجرام مثلاً لها جهات تخصها ومختلفة لاختلافها في النوع. «فإختلاف الأجرام السماوية في جهات الحركات هو لإختلافها في النوع وهو شيء يخصها أعني به تختلف أنواعها باختلاف جهات حركاتها[2]. ولا يمكن أن نتخيل أن جهة الحركة في السرطان يمكن أن تكون جهة الحركة في الإنسان.

والقول بالحتمية والسببية المعتمدة على الضرورة في الطبيعة يقر به الفلاسفة إجمالاً. وقد كان هذا مدعاة لنقد الغزالي وإبطال دعواهم. فالغزالي يعتبر أن هناك فاعلاً أولاً ووحيداً وينفي الضرورة، ويقول بالإحتمال. فعندما نشاهد حدثين يسبق أحدهما الآخر، نتصور أن هناك سبباً ومسبباً. لكن الله قادر على كل شيء.

---

(١) أفلوطين تاسوع ٥، ٩.

(٢) إبن رشد تهافت التهافت ص ١١٦.

٣ ـ الفلاسفة لم ينكروا أن هناك غاية في الطبيعة وأنها تتوق إلى الكمال، ومسخرة لله. ونجد إبن رشد يعبر عن هذا الرأي في قوله: «ومن نظر إلى مصنوع من المصنوعات، لم تتبين له حكمته، إذا لم تتبين له الحكمة المقصودة بذاك المصنوع، والغاية المقصودة منه»[١].

ويقول إبن رشد أن هناك سببية لأن «من رفع الأسباب فقد رفع العقل»[٢]. وإنكار الأسباب الفاعلة التي تشاهد في المحسوسات قول سفسطائي، لأن من ينفي الأسباب الفاعلة «ليس يقدر أن يعترف أن كل فعل لا بد له من فاعل».

ولكن هل هذه الأسباب مكتفية بنفسها في الأفعال الصادرة عنها أو تتم أفعالها بسبب من خارج، وهذا السبب يكون:

أ ـ إما مفارق.

ب ـ وإما غير مفارق[٣].

ومن الصعب إعطاء الحكم في ذلك لأن الأمر ليس معروفاً بنفسه. غير أن الأمر المعروف هو العلاقة بين العقل وإدراكه المحسوسات لأن «العقل ليس هو شيء أكثر من إدراكه الموجودات بأسبابها، وبه يفترق من سائر القوى المدركة»[٤]. وليس هناك واحد من الفلاسفة الذين يعتدّ بهم قال بأن الموجودات المحسوسة ليست فاعلة بعضها في بعض، وإنما الفاعل لها مبدأ من خارج. والذي يقوله الفلاسفة في موضوع الفاعل من خارج صحيح في الصور الجوهرية، أما الأعراض فلا «لأنهم كلهم متفقون على أن الحرارة تفعل حرارة مثلها وكذلك سائر الكيفيات الأربع[٥] أما الفعل، وإن كان الفلاسفة الإسلاميون يرجعون إلى الأول. إلى سبب من خارج فذلك يعود إلى تمييزهم بين:

ـ فاعل قريب محسوس.

---

(١) إبن رشد: تهافت التهافت: ص ١١٦.
(٢) نفس المرجع ص ٧٨٥.
(٣) نفس المرجع ص ٧٨١.
(٤) إبن رشد: تهافت التهافت ص ٧٨٥.
(٥) نفس المرجع ص ٧٩٠.

ـ فاعل مطلق بعيد.

جاعلين واسطة بين الإثنين وهو واهب الصور ويوضح إبن سينا هذه النقطة في قوله: أن المبدأ المفارق يستبقي الكمالات الثانية لا بذاته بل بتوسط وضع قوي في الأجسام هي كمالات أول ومبادىء عنها تصدر الكمالات الثانية، ومن الكمالات للأجسام أفعالها، وبهذه القوى تحصل للنفس أيضاً أفعالها»[1].

ويصرح إبن رشد أن أحداً من الفلاسفة لم يشك في أن الإحتراق الواقع في القطن من النار. فالنار هي الفاعلة وسبب الإحتراق لما في النار من قوة الإحراق وقبول القطن لفعل الإحتراق. النار فاعلة، ولكن ليس بإطلاق بل من قبل مبدأ من خارج، مقيد بإمكانات النار الفاعلة وإمكانات القطن للإحتراق. فالفاعل الذي من خارج هو فاعل بإطلاق.

فإبن رشد يوافق الفلاسفة المشائين في الإسلام لأخذهم بمبدأ السببية. ويرد على الإنتقادات التي وجهها الغزالي لهم، «ويتهمه بالسفسطة والشعوذة»[2] لأنه أنكر السببية الطبيعية.

٥ ـ حول مفهوم النفس.

١ ـ الدراسات غامضة

إن إبن رشد يوافق الفلاسفة المشائين في الإسلام في بعض النقاط حول مفهوم النفس. ومباحث النفس عويصة جداً في الفكر العربي عموماً. وهنا صعوبة كبيرة في ضبط أقوال الفلاسفة وآرائهم في النفس لما يكتنفها من الغموض والإرتباك.

إن النفس من الأمور التي لها علاقة وثيقة بالإلهيات من جهة، وبالطبيعة من جهة ثانية. والفلاسفة الإسلاميون يتناولون مسألة النفس تارة في الطبيعيات وطوراً في الإلهيات. ولقد أفرد إبن سينا لدراستها حوالي الثلاثين رسالة، عدا الفصول التي عقدها لدراسة النفس في «الشفاء» ومختصره «النجاة» و «الإشارات والتنبيهات».

لقد سلك إبن سينا في الشفاء سلوك أرسطو في دراسة النفس، ولكنه أضاف

---

(١) إبن سينا النجاة ص ٩٩ ـ ١٠٠.
(٢) إبن رشد تهافت التهافت ص ٧٩٣.

إلى ما قاله أرسطو أموراً لم تصلنا عن هذا الأخير، يفندها إبن رشد مع اعترافه بصعوبة دراسة النفس. «فالكلام في أمر النفس غامض جداً، وإن الله تعالى إختص به من الناس العلماء الراسخين في العلم»(١).

٢ ـ تحديد النفس

إن الفلاسفة الإسلاميين جميعاً، والغزالي منهم إتفقوا حول تحديد النفس على أنها «كمال أول لجسم طبيعي آلي من جهة ما يحس ويدرك ويتحرك». وهذا التحديد أعطاه أرسطو للنفس ومشهور عنده، واتفق الفلاسفة على أن النفس صورة للبدن الذي تحل فيه، ويبين إبن سينا في «الشفاء» أن الإنسان مركب كغيره من الكائنات، من مادة وصورة. أما الصورة التي للبدن فهي النفس وهي كمال له، ويميز أيضاً بين ما يفهم من الكمال للنفس وباقي الكمالات. فرئيس المدينة مثلاً كمال للمدينة وكذلك الربان بالنسبة للسفينة، والرئيس والربان ليسا صورتين للسفينة والمدينة(٢). ونسبة النفس أيضاً إلى البدن، كنسبة الفعل إلى القوة، وكلها مفاهيم وتحديدات وضعها أرسطو وأخذها شراحه فيما بعد، وإبن رشد من بينهم.

٣ ـ أقسام النفس

يوافق إبن رشد الفلاسفة في تقسيمهم النفس إلى ثلاثة أقسام:

أ ـ النفس النباتية

ب ـ النفس الحيوانية

ج ـ النفس الإنسانية

والقسمة تمت بحسب مراتبها، بحيث أن النفس الحيوانية صورة للنفس الحيوانية ومادة للنفس الإنسانية. إذ أن النفس الإنسانية أغنى بالكمال وأحق. والنفس الإنسانية تشتمل على النفس الحيوانية والنفس النباتية، مضافاً إليها جميعاً ملكة النطق أو العقل.

(١) إبن رشد تهافت التهافت ص ٧٣٣.
(٢) إبن سينا: الشفاء ص ١١.

ـ قوى النفس الإنسانية.

والفلاسفة يجمعون على أن للنفس قوى متعددة مع اختلاف بسيط في التسميات. فالنفس الإنسانية تقسم إلى قوتين: قوة عاملة وقوة عالمة، وكلاهما تسمى عقلاً بإشتراك الإسم[1]. وكل قوة من هاتين القوتين لها عملها الخاص. فوظيفة العقل العملي تدبير وتحريك البدن إلى الأفاعيل الجزئية، وله علاقة بالأخلاق.

وللعقل عند الفلاسفة مراتب أدناها العقل الهيولاني وأعلاها العقل الفعال.

ـ خلود النفس.

يوافق إبن رشد الفلاسفة في مسألة خلود النفس، لأن «الأدلة العقلية والشرعية تجعل النفس غير مائتة»[2]. فالنفس لا بد خالدة، وبنى الفلاسفة حكمهم على تمايزها عن الجسد. ولكن وقع الخلاف فيما بينهم حول كيفية خلود النفس.

وتبقى هذه المسألة من المسائل الغامضة جداً في الفلسفة، والآراء فيها مرتبكة ومتعارضة.

فالفارابي يعتبر أن النفس تكتسب الخلود إكتساباً. النفس العالمة تخلد أما الجاهلة فتزول، وخلود النفس عنده على طبقات. فلكل طبقة في نظره نفس. فنفوس الأنبياء تشكل نفساً واحدة في الآخرة، ونفوس رؤساء المدن الفاضلة تشكل أيضاً نفساً واحدة.

غير أن إبن سينا يعارض الفارابي، إذ يعتبر أن النفس خالدة من طبيعتها، ويقسمها إلى أربعة أقسام:

١ ـ عالمة وعاملة.

٢ ـ عاملة لا عالمة.

٣ ـ لا عالمة لكنها عاملة.

٤ ـ لا عالمة ولا عاملة.

---

(١) إبن سينا: النجاة ص ١٦٣.
(٢) إبن رشد: تهافت التهافت ص ٨٧١.

يرتكز في هذه القسمة على تأويل الآية ﴿وكنتم أزواجاً ثلاثة: **أصحاب الميمنة ما أصحاب الميمنة. أصحاب المشأمة ما أصحاب المشأمة والسابقون السابقون أولئك المقربون**﴾.

ويقول إبن سينا أن خلود النفس هو خلود فردي. أما إبن رشد فيخالف إبن سينا ويخالف الفارابي، ويميل إلى القول بعدم الخلود الفردي. فالنفوس الفردية عارضة وزائلة، أما النفس الكلية فهي الخالدة.

إذن هناك خلاف بين الفلاسفة حول جوهر خلود النفس ولكن هناك إتفاق حول الخلود بحد ذاته.

٦ ـ حول المسائل الإلهية.

بحث المشاؤون في الإسلام في الله، وأقروا بضرورة البرهان على وجود سبب أول، فهم يقولون صراحة بضرورة العودة إلى سبب أول، لا علة له في الإطلاق.

وقسمة الموجودات عند إبن سينا إلى ممكن وواجب، كانت محاولة لإثبات وجود سبب أول. فهو قد بدأ بدراسة الموجود وتبين أن هناك ولا بد سبب أول معطي الوجود وهو أشرف وجود وأكمل وجود. ولقد رتب إبن سينا الموجودات فوجد أن «أولى الأشياء بالوجود هي الجواهر ثم الأعراض. والجواهر التي ليست بأجسام أولى الجواهر بالوجود، إلا الهيولى، لأن هذه الجواهر ثلاثة: هيولى، وصورة، ومفارق لا جسم ولا جزء جسم، ولا بد من وجوده، لأن الجسم وأجزائه معلولة. وينتهي إلى جوهر هو علة مقارنة بل مفارقة البتة. فأول الموجودات في استحقاق الوجود الجوهر المفارق الغير المجسم، ثم الصورة، ثم الجسم، ثم الهيولى»[١].

ويبين إبن رشد أن «الأول هو المتقدم بالوجود والشرف والسببية»[٢] فهناك إذن فاعل لا أول لوجوده، كما لا أول لأفعاله التي يفعلها بلا آلة، كذلك لا أول للآلة التي يفعل بها أفعاله التي لا أول لها، التي من شأنها أن تكون بآلة[٣]. فالفلاسفة جميعهم قد أدى بهم البرهان إلى أن ههنا مبدأ محركاً أزلياً ليس لوجوده إبتداء ولا انتهاء، وليس

---

(١) إبن سينا: النجاة ص ٢٠٨ ـ ٢٠٩.
(٢) إبن رشد: تفسير ما بعد الطبيعة ص ٣٤٠.
(٣) إبن رشد تهافت التهافت ص ٨٠.

لفعله مبدأ كالحال في وجوده وإلا كان فعله ممكناً لا ضرورياً، فلم يكن مبدأ أولاً.

وقد بين إبن رشد أن المعتزلة قالوا أيضاً «بأن ههنا ذاتاً غير جسمانية عالمة مريدة قادرة»[1]. وإبن سينا في معرض حديثه عن وحدانية الله يقول: «فقد صح لنا بما قدمناه، أن واجب الوجود واحد، وأنه ليس بجسم، ولا في جسم... فإذن الموجودات كلها وجودها عنه، ولا يجوز أن يكون له مبدأ بوجه من الوجوه ولا سبب... فلهذا لا يجوز أن يكون كون الكل عنه على سبيل قصد منه»[2] والواجب الوجود عنده، غير داخل في جنس أو واقع تحت حد أو برهان، بريئاً عن الكم والكيف والأين والمتى والحركة[3].

فالفلاسفة يجمعون على ضرورة العودة إلى سبب أول عنه يصدر العالم. وقد خلع الفلاسفة المشاؤون على الله الصفات الأرسطية مضافاً إليها ما أخذوه من الشريعة.

فالإلهيات عندالمشائين الإسلاميين خليط من فلسفة يونانية وعلوم دينية. وقد تسلم الفلاسفة الإسلاميون من علماء الكلام مقدمات جعلتهم يحيدون عن الفلسفة المشائية مما دفع إبن رشد إلى إظهار جنوح المشائين الإسلاميين عن الفلسفة الأرسطية، وتحليل المغالط التي وقعوا فيها.

---

(١) نفس المرجع ص ٣٥٧.

(٢) إبن سينا النجاة ص ٢٧٣.

(٣) إبن سينا: النجاة ص ٢٤٩.

[illegible] (١) [illegible] (٢) [illegible] (٣)

[illegible]

[illegible]

---

(١) [illegible]

(٢) [illegible]

(٣) [illegible]

الفصل الرابع

الاراء التي يخالف فيها ابن رشد فلاسفة الاسلام

١ ـ النظرة النقدية عند ابن رشد
٢ ـ المنهجية
أ ـ فلسفة الخبر
ب ـ فلسفة التبيان
٣ ـ حول مسألة العالم
٤ ـ رأي إبن رشد في العالم
٥ ـ حول نظرية الفيض
٦ ـ حول مسألة النفس

الفصل الرابع

الاراء التي يخالف فيها ابن رشد فلاسفة الاسلام

١ ـ النظرة النقدية عند إبن رشد.

إن الإتجاه النقدي يبدو جلياً في كتابات إبن رشد. فهو يتناول الآراء ويمحصها مبيناً أصولها وغاياتها بشكل تحليلي منطقي. وكان إبن رشد من الفلاسفة القلائل الذين حاولوا أن يبنوا نظامهم الفلسفي إنطلاقاً من نظرة نقدية لكل التيارات الفلسفية التي سبقتهم، ولإبن رشد آراء وانتقادات مختلفة للمذاهب الفكرية والفلسفية، وكان لإبن رشد الفضل في الكشف عن المغالط التي وقع فيها المشاؤون الإسلاميون، وسوف نتناول هنا إنتقادات إبن رشد المنهجية التي تبعها الفلاسفة في الإسلام، ثم إنتقاداته على الآراء التي صرحوا بها ووجدها مخالفة لآراء المعلم الأول.

٢ ـ المنهجية.

ينطلق إبن رشد من أن الفلسفة فعل، وفعل الفلسفة ليس شيئاً أكثر من النظر في الموجودات واعتبارها من جهة دلالتها على الصانع... «والموجودات إنما تدل على الصانع لمعرفة صنعتها وأنه كلما كانت المعرفة بصنعتها أتم كانت المعرفة بالصانع أتم»[١]. وأما الإعتبار «فهو إستنباط المجهول من المعلوم واستخراجه منه»[٢].

هذه التحديدات التي أعطاها إبن رشد للفلسفة والنظر توضح إتجاهه الفكري ومنهجه الفلسفي فهو يؤكد على أمرين:

---

(١) إبن رشد: فصل المقال ص ٢٧.
(٢) نفس المرجع ص ٢٨.

١ ـ فعل الفلسفة هو النظر في الموجودات.

٢ ـ الإستدلال على وجود صانع للعالم من خلال دراسة الموجودات.

وإن كان هدف الفلسفة واحد وهو الحق، فإن المناهج الفلسفية متعددة، ويهمنا هنا أن نبرز منهجين فلسفيين عرفاً في الفكر الفلسفي الإسلامي كنمطين في الفلسفة. هما:

١ ـ فلسفة الخبر.

٢ ـ فلسفة التبيان.

أولاً: والمقصود بالخبر ما نقله الأنبياء والرسل من أحكام لا تقبل الجدل، وهي مسلمات تفترض التصديق بالقلب أو الإيمان، والتسليم بها واجب إذ لا مجال للبحث في الأمور الشرعية. فمنطلقاتها دينية صرفة، كالقول بسبب أول ووحيد، خالق ومبدع لكل شيء. وكل شيء في العالم مخلوق ومصنوع له. والإستدلال على الفعل يكون من الفاعل. فهذه المنهجية إعتمدها المعتزلة والأشاعرة وباقي الفرق الكلامية عموماً. وتبعهم في ذلك الفلاسفة في الإسلام كإبن سينا والفارابي.

وينتقد إبن رشد الفارابي وإبن سينا لأنهما تسلما من المتكلمين هذه المنهجية، الأمر الذي دفعهم إلى مخالفة فلسفة القوم، أي الفلاسفة القدماء، والذي أدى بهم إلى مغالط كثيرة في العلوم الإلهية حتى صارت ظنية[١].

ثانياً: أما منهج الفلاسفة القدماء فكان على عكس منهج المتكلمين والمشائين في الإسلام إذا انطلقوا من الفعل، وبينوا أن للفعل فاعلاً ونظروا في الموجودات، أي الأشياء الموجودة من أجل معرفة الموجد والمكون لها، ويبين إبن رشد في كتاب تفسير ما بعد الطبيعة أن الأول في المعرفة بحسب أرسطو هي الجواهر المحسوسة، أما الجوهر غير المحسوس فهو ثان في المعرفة أول في الوجود[٢].

فإبن رشد يأخذ على المشائين في الإسلام إستدلالهم على الفعل من الفاعل،

---

(١) إبن رشد: تهافت التهافت ص ٣٩٨.

(٢) إبن رشد: تفسير ما بعد الطبيعة ص ٣٢٣.

لأن الصحيح عنده هو الإنطلاق من الفعل والقول أننا نتعرف من خلال الفعل على وجود مرجح من خارج وهو الفاعل.

أما سلوك الفارابي وإبن سينا في إثبات، أن كل فعل له فاعل لم يسلكه المتقدمون، وإنما تبعا فيه المتكلمين[1].

فالفلاسفة «طلبوا معرفة الموجودات بعقولهم غير مستندين إلى قول من يدعوهم إلى قبول قوله من غير برهان»[2].

المعرفة التي دعا إليها إبن رشد، هي معرفة تصاعدية تبدأ بالمحسوس وتنطلق إلى إثبات موجود ليس بمحسوس هو علة للموجود المحسوس.

ويشرح إبن رشد الطريقة التي إعتمدها القدماء في إثبات قديم بسيط، وسبب أول لجميع الموجودات، إذ يقسم المدركات إلى:

١ ـ مدركات بالحواس، وهي أجسام قائمة بذاتها، مشار إليها.

٢ ـ مدركات بالفعل: وهي ماهيات تلك الأمور المحسوسة.

وماهيات الأجسام، صفات موجودة فيها، بها صارت تلك الأجسام موجودة بالفعل. وتخالف هذه الصفات الأعراض، لأن الأعراض أمور زائدة على الذات.. ولما نظر الفلاسفة في الماهيات، علموا أنها في محل من تلك الذات... واستدلوا أيضاً على وجود هذا المحل، بكون الذات المشار إليها تنفعل من غيرها ومن الفعل إستولوا على الصورة، ومن أجل ذلك فإن جميع الأجسام الفاعلة والمنفعلة مركبة من طبيعتين:

ـ فاعلة، سموها صورة، وماهية، وجوهراً.

ـ منفعلة وسموها موضوعاً وعنصراً ومادة.

أما المدرك بالعقل فهو الصورة وقد جردوها من المادة، وقد أدرك الفلاسفة أن الأمور المحسوسة مؤلفة من طبيعتين، القوة والفعل، وبحثوا في أيهما المتقدم على

---

(١) إبن رشد تفسير ما بعد الطبيعة ص ١٢١.

(٢) نفس المرجع ص ١٢٧.

الآخر، فوجدوا أن الفعل متقدم على القوة، لأن الفاعل متقدم على المفعول، مما أوصلهم إلى القول أنه لا بد أن يكون هناك علة أولى هي بالفعل، والسبب الأول لجميع العلل. والأول يجب أن يكون فعلاً محضاً ليس فيه قوة أصلاً. وليس هو مركباً من قوة وفعل. فوجب عند الفلاسفة ألا يكون الأول مركباً من صفة وموصوف، وبما أن كل بريء من القوة عندهم عقل وجب أن يكون الأول عقلاً[1].

بهذه الطريقة التصاعدية التي تنطلق من الموجودات يشرح إبن رشد الطريقة الأقرب إلى اليقين في إثبات فاعل أول بسيط.

وإبن رشد يركز على منهجية التبيان لكونها تعتمد على قدرة الإنسان في إثبات صانع، وينتقد منهجية الأشاعرة لكونها تبطل عمل العقل وهي خارجة عن طور الإنسان بما هو إنسان[2]. ويأخذ على المشائين في الإسلام لكونهم إعتبروا أن الطريقة التي منها أدخلوا واجباً للوجود أشرف من طريقة القدماء، فينتقد إبن سينا في اعتماده قسمة الموجود إلى واجب الوجود وممكن الوجود ويبين الشك الذي يلزم من سلوك هذه الطريقة.

وقد إلتزم إبن رشد بمنهجية أرسطو واعتبرها الطريقة الصحيحة والأقرب إلى اليقين. مخالفاً منهجية الفلاسفة الإسلاميين.

٣ ـ ما خالفهم فيه في مسائل الطبيعة والإلهيات.

لم ينحصر الخلاف بين إبن رشد والمشائين في الإسلام في المنهجية كوجهة نظر وحسب، بل أدى هذا بإبن رشد إلى تغليط المشائين الإسلاميين في كثير من الآراء الأساسية العامة ـ والخلاف يقسم بحسب المواضيع إلى قسمين:

١ ـ ما خالفهم فيه في مسائل الطبيعة والعالم.

٢ ـ ما خالفهم فيه في المسائل الإلهية والصفات.

٤ ـ حول مسألة العالم.

نظرة إبن رشد إلى العالم تختلف عن نظرة المشائين الإسلاميين له. فحاجة

---

(١) إبن رشد تهافت التهافت ص ٥٥٥ ـ ٥٥٧.
(٢) نفس المرجع ص ٦٣٤.

العالم لله لا تعني أن وجود العالم من باب العرض. فيعتبر أنه «لا يصح أن يكون الإيجاد من الفاعل الموجد، يتعلق بالموجد من جهة ما هو موجود بالفعل الذي ليس فيه نقص أصلاً، ولا قوة من القوى. لأن ذلك يفرض أن يتوهم أن جوهر الموجد هو في كونه موجداً، فإن الموجد المفعول لا يكون موجوداً إلا بموجد فاعل. فإن كان موجداً عن موجد أمراً زائداً على جوهره لم يلزم أن يبطل الوجود إذا بطلت هذه النسبة التي بين الموجد الفاعل والموجد المفعول به»[1].

«والعالم ليس موجوداً في باب الإضافة، وإنما هو موجود في باب الجوهر والإضافة عارضة له»[2].

هذا النص يبرز بوضوح مادية إبن رشد في نظرته إلى العالم. فوجود العالم قائم بجوهره في حين أن إبن سينا يعتبر «كون العالم جوهره في الإضافة، أي في كونه موجداً»[3].

٥ ـ إنتقاده لإبن سينا في قسمته الوجود إلى ممكن وواجب.

ينتقد إبن رشد إبن سينا في قسمته الوجود إلى ممكن الوجود وواجب الوجود، ويعتبره أول من استنبط عبارة ممكن الوجود في قوله أن العالم ممكن الوجود بذاته واجب بغيره»[4]. فقد ميز إبن رشد بين إمكانين:

ـ الممكن الحقيقي.

ـ والممكن كمعنى ذهني.

«أما الممكن الذي قسم إليه إبن سينا الموجود فليس معنى خارج النفس بالفعل وهو عبارة ردية. وذلك لأن الموجود الذي له علة في وجوده ليس له مفهوم من ذاته إلا العدم، أي أن كل ما هو موجود من غيره فليس له من ذاته إلا العدم، إلا أن تكون طبيعته طبيعة الممكن الحقيقي ولذلك كانت قسمة الموجود إلى واجب الوجود،

(١) إبن رشد: تهافت التهافت ص ٢٧٧.
(٢) نفس المرجع ص ٢٧٧.
(٣) يبين إبن رشد إنطباق قول إبن سينا في صور الأجرام السماوية ص ٢٧٨.
(٤) إبن رشد تهافت التهافت ص ٣٢٦.

وممكن الوجود قسمة غير معروفة إذا لم يرد بالممكن الممكن الحقيقي»[١].

وفي موضع آخر ينتقد إبن سينا في قسمته الموجود إلى ممكن وواجب ويقول أن أول من نقل هذا النوع من البرهان للدلالة على واجب الوجود إلى الفلسفة هو إبن سينا على أنه طريق خير من طريق القدماء. لأنهم زعموا أنه في جوهر الوجود.. ويعجب إبن سينا على أنه أخذ هذه الطريقة من المتكلمين، وذلك لأن المتكلمين يرون أن من المعلوم بنفسه أن الموجود ينقسم إلى ممكن، وضروري، ووضعوا أن الممكن يجب أن يكون له فاعل. وأن العالم بأسره لما كان ممكناً وجب أن يكون الفاعل له واجب الوجود، «وهذا إعتقاد المعتزلة قبل الأشاعرة»[٢]. ويقول، «وإن كان هذا الكلام جيداً وليس فيه كذب إلا من جهة ما وضعوا أن العالم بأسره ممكن، وهذا ليس معروفاً بنفسه»[٣]. وينتقد إبن سينا لأنه أراد أن يعمم هذه القضية.

فالعالم في نظر إبن سينا ممكن الوجود بذاته واجب بغيره ويقول في الإشارات والتنبيهات «وإذا تذكرت ما قيل في شرط واجب الوجود لم تجد هذا المحسوس واجباً وتلوت قوله تعالى، ﴿**لا أحب الآفلين**﴾»[٤].

ومعنى الأفول الهوية في حظيرة الإمكان، وهو لا يمكن أن يطلق على الله والعالم لا يدخل إلى الوجود إلا بقيد وشرط، فهو بالإضافة إلى خالقه واجب الوجود. ولقد إنفرد إبن سينا بهذا الرأي بعد الفارابي، وانتقدهما إبن رشد لأخذهما به، وهم هنا يذعنون للمتكلمين. ففي رأي أبي المعالي (الجويني) أن العالم جائز ولا أثر فيه للوجود، فالعالم جائز وحادث وهو بالضرورة محتاج إلى محدث يصيره بأحد الجائزين (ممكنين) فالجائز نسبته إلى الوجود كنسبته إلى العدم (الإمتناع). والجائزان صنفان:

- جائز باعتبار فاعله.
- واجب باعتبار فاعله ممكن باعتبار ذاته.

---

(١) يبين إبن رشد إنطباق قول إبن سينا في صور الأجرام السماوية ص ٣٢٩.
(٢) إبن رشد تهافت التهافت ص ٤٥٥.
(٣) نفس المرجع ص ٤٥٥.
(٤) إبن سينا الإشارات والتنبيهات ص ١٥٤.

وينتقد إبن رشد هذا الكلام بشدة «لأن الممكن في ذاته وجوهره ليس يمكن أن يعود ضرورياً من قبل فاعله إلا إذا انقلبت طبيعة الممكن إلى طبيعة الضروري»[١].

ويجد إبن رشد أن إبن سينا أراد في قسمته الموجودات مطابقة رأي الفلاسفة الإغريق، إذ الجرم السماوي عندهم هو ضروري بغيره. ولكن هل هذا الضروري بغيره فيه إمكان بالإضافة إلى ذاته؟

يقول إبن رشد أن هذا الأمر فيه نظر من هنا كانت طريقة إبن سينا مختلة إذا سلك فيها هذا المسلك «ومسلكه مختل ضرورة لأنه لم يقسم الموجود أولاً إلى:

- الممكن الحقيقي.
- والضروري، وهي القسمة المعروفة بالطبع للموجودات[٢].

ويبين إبن رشد أن الذي قاد إبن سينا إلى التقسيم في السماء على النحو الذي قاله: «إنها في جوهرها واجبة من غيرها ممكنة من ذاتها، وقد قلنا في غير ما موضع أن هذا لا يصح. والبرهان الذي استعمله إبن سينا في واجب الوجود كان من طبيعة الأقاويل العامة الجدلية»[٣].

إن هذه تهمة خطيرة يوجهها إبن رشد إلى إبن سينا ويتهمه هنا بزيادة أقوال إلى ما كان القدماء قد صرحوا به. فزعم إبن سينا أن الواجب الوجود من غيره، هو ممكن الوجود من ذاته «إنما كانت هذه الزيادة عندي فضلاً وخطأً لأن الواجب كيفما فرض ليس فيه إمكان أصلاً، ولا يوجد شيء ذو طبيعة واحدة ويقال في تلك الطبيعة أنها ممكنة من جهة وواجبة من جهة. والقدماء بينوا أن الواجب ليس في إمكان أصلاً، لأن الممكن نقيض الواجب»[٤].

والعالم في نظر إبن رشد واجب في الجوهر ولكنه ممكن في الحركة والأين[٥] أي من جهة حركاته الجزئية في الزمان وفي المكان.

---

(١) إبن رشد: تهافت التهافت ص ١٧٧.
(٢) نفس المرجع ص ٦٣٣.
(٣) إبن رشد: تهافت التهافت ص ٦٠٣ - ٦٠٤.
(٤) إبن رشد: تهافت التهافت ص ٦٠٣.
(٥) نفس المرجع ص ٦٠٣.

فإنتقاد إبن رشد للمشائين هو بمثابة تصحيح للفلسفة المشائية في الإسلام، وقد بنى تصحيحه هذا إنطلاقاً من منهجية أرسطو.

٦ ـ حول مسألة تقدم الله على العالم.

يثبت إبن سينا في «النجاة» أن تقدم الله على العالم تقدم بالذات وليس بالزمان. أما إبن رشد فينتقد برهان إبن سينا وذلك لأنه ليس هناك نسبة بين الله والعالم، ويميز بين وجودين، العالم من جهة والله من جهة: «لأن الباري سبحانه ليس شأنه مما أن يكون في زمان»(١).

فهناك نوعان من الوجود:

١ ـ أحدهما في طبيعته الحركة وهو العالم، وهذا لا ينفك عن الزمان.

٢ ـ والآخر ليس في طبيعته الحركة وهو الله، وهذا أزلي ليس يتصف بالزمان. «فليس يصدق عند مقايسة القديم إلى العالم أنه:

ـ إما أن يكونا معاً.

ـ وإما أن يكون متقدماً عليه بالزمان أو بالسببية لأن القديم ليس مما شأنه أن يكون في زمان والعالم شأنه أن يكون في زمان»(٢).

أما إن كان هناك من تقدم، «فإن تقدم أحد الموجودين على الآخر هو تقدم الوجود الذي ليس بمتغير ولا في زمان على الوجود المتغير الذي في الزمان وهو نوع آخر من التقدم»(٣).

فتقدم أحد الموجودين على الآخر، أي الذي يلحقه الزمان ليس تقدماً زمانياً، ولا تقدم العلة على المعلول اللذين هما من طبيعة الموجود المتحرك مثل تقدم الشخص على ظله»(٤).

ويعتبر إبن رشد أن كل من شبّه تقدم الموجود الغير متحرك على الموجود

---

(١) نفس المرجع ص ١٣٦.
(٢) إبن رشد: تهافت التهافت ص ١٣٧.
(٣) نفس المرجع ص ١٤٠.
(٤) نفس المرجع ص ١٤٠.

المتحرك بتقدم المتحركين أحدهما على الثاني فقد أخطأ. ويتهم الذين سلكوا هذا المسلك من الفلاسفة المتأخرين من أهل الإسلام، ويرجع ذلك لقلة تحصيلهم لمذهب القدماء[1].

ويعطي إبن رشد الحق للغزالي في قوله أن تقدم الله على العالم ليس تقدماً زمانياً، ولكنه يفهم ذلك على غير ما فهمه الغزالي[2].

٧ ـ العالم في نظر إبن رشد.

إن العالم في نظر إبن رشد قديم، وهو ليس من باب المضاف وإنما هو من باب الجوهر، بمعنى أن الله سبب الحركة في العالم، وليس سبب وجوده. ويأخذ برأي الفلاسفة القائل بأن الموجود المتحرك ليس لكليته إبتداء، الأمر الذي أمكنهم أن يعطوا واجهة صدور الموجودات الحادثة عن موجود قديم. «وعن حجتهم في أن الموجود المتحرك ليس له مبدأ ولا حادث لكليته، أنه متى وضع حادثاً وضع موجوداً قبل أن يوجد.

ـ فالحدوث حركة، والحركة ضرورة في متحرك سواء وضعت الحركة في زمان أو في الآن»[3].

ـ وكل حادث فهو ممكن الحدوث قبل أن يحدث، ويعطي هنا إبن رشد تحديده للإمكان بأنه، «لاحق ضروري من لواحق الموجود المتحرك»[4].

٨ ـ مسألة الصدور.

من الأمور التي أضافها الفلاسفة العرب القول بصدور العقول بعضها من بعض، وينفي إبن رشد أن يكون لمبدأ الصدور وجود في فلسفة أرسطو وفي فلسفة أفلاطون أيضاً[5].

---

(١) نفس المرجع ص ١٤٠.
(٢) أشرنا إلى ذلك في المقدمة.
(٣) إبن رشد: تهافت التهافت ص ١٤٢.
(٤) إبن رشد: تهافت التهافت ص ١٤٢.
(٥) نفس المرجع ص ١٤٢.

والفلاسفة العرب أخذوا بنظرية الفيض أو الصدور ليفسرو كيفية صدور الكثرة عن الواحد. وذلك لأنهم خلطوا بين الفاعل في الشاهد والفاعل في الغائب.

ولقد ظن الفلاسفة الإسلاميون أن الواحد لا يصدر عنه إلا واحد. وينتقد إبن رشد إبن سينا لأنه خالف الفلاسفة القدماء في هذه المسألة. لأن الأمر في الفاعلات التي هي صور في المواد يختلف عن الحال في الفاعلات التي هي صور مجردة من المادة.

وينتقد إبن سينا لكونه جعل الجسم السماوي مركباً من صورة وهيولى كسائر الموجودات، وعند الفلاسفة هو جسم بسيط لأنه لو كان مركباً لفسد[١]. ولكن القول بأن الأجرام السماوية والعقول بسيطة، لا يعني أنها بسيطة بالمعنى الذي لـلأول، فهناك إشتراك بالإسم. ويؤكد إبن رشد مع الفلاسفة أن العقول بسيطة ليست متكثرة. ولكن لا واحد منها يوجد بسيطاً بالمعنى الذي به الأول بسيط، لأن الأول معدود في الوجود بذاته وهي في الوجود المضاف[٢].

ويخالف إبن رشد المشائين في الإسلام لأنهم قسموا العالم إلى قسمين: عالم ما فوق فلك القمر، وعالم ما تحت فلك القمر ليبينوا أن الأفلاك تؤثر في العالم الذي تحت فلك القمر وآمرة له.

ينظر إبن رشد إلى الله كمحرك أول، فاعل ومعطي الصور التي في العالم وبما أن الأجرام السماوية لا يتم وجودها إلا بالحركة فمعطي الحركة هو فاعل الأجرام السماوية[٣]. ومعطي الوحدانية التي بها صار العالم واحداً، والوحدانية شرط في وجود الشيء المركب. «فهذه حال المبدأ الأول مع العالم كله»[٤].

وقد إنتقد إبن رشد إبن سينا موافقاً الغزالي في مسألة صدور جرم الفلك الأقصى من ناحية ما يعقل الثاني ذاته ممكناً، ونفساً من ناحية أنه واجب، وعقلاً من ناحية تعقله للأول. ويعتبرها كلها أقاويل غير صادقة وليست جارية على أصول

---

(١) إبن رشد: تهافت التهافت ص ٣٨٨.
(٢) نفس المرجع ص ٣٣٦.
(٣) إبن رشد: تهافت التهافت ص ٢٨٦.
(٤) نفس المرجع ص ٢٨٧.

الفلاسفة. وفي نفس الوقت ينتقد الغزالي على تخريجه لهذه المسألة ويلومه لأنه لم ينظر إلا في كتب إبن سينا[١].

ويبين إبن رشد مذهب أرسطو في الكثرة، فيقول أن سبب الكثرة عند أرسطو هي ثلاثة: من قبل الهيولى، والآلات، والوسائط. فالواحد سبب الكثرة[٢]. وقد وافق الغزالي في إنتقاده إبن سينا والفارابي في قولهم بأن الكثرة تصدر عن المبدأ الثاني من جهة ما يعقل من ذاته، وما يعقل من غيره. لأن ذلك يلزم أن تكون ذاته ذات طبيعتين، أي صورتين. ويتساءل إبن رشد، «فأي ليت شعري هي الصادرة عن المبدأ الأول. إن هذه كلها خرافات وأقاويل أضعف من أقاويل المتكلمين، وهي كلها أمور دخيلة في الفلسفة ليست جارية على أصول القدماء»[٣].

٩ ـ التمييز بين الفاعل في الشاهد والفاعل في الغائب.

يسلم إبن رشد أن العالم مفعول لله، ولكن فعل الله ليس كفعل الفاعل في الشاهد. ويعيب الفلاسفة العرب لأنهم لم يميزوا بين الفاعلين، الأمر الذي أوقعهم في كثير من المغالط. وقد إنتقد الفارابي وإبن سينا في تسليمهم أن الفاعل في الغائب كالفاعل في الشاهد، وأن الفاعل الواحد لا يكون منه إلا مفعول واحد. «وهذه مقدمة أخذوها من المتكلمين»[٤]. صحيح أن هناك إشتراك بالإسم، غير أن الفاعل الأول فاعل مطلق والذي في الشاهد فاعل مقيد:

ـ «الفاعل الذي في الشاهد إنما فعله أن يغير الموجود من صفة إلى صفة.

ـ بينما الفاعل في الغائب يغيّر العدم إلى الوجود»[٥].

أما الفلاسفة فيضعون «السماء قديمة وهي ذات وصفات وليس لها فاعل على النحو الذي في الشاهد»[٦].

---

(١) إبن رشد: ص ٤٠٦ ـ ٤٠٧.
(٢) نفس المرجع ص ٤١٨ ـ ٤١٩.
(٣) نفس المرجع ص ٣٩٧ ـ ٣٩٨.
(٤) نفس المرجع ص ٣٩٧ ـ ٣٩٨.
(٥) إبن رشد: تهافت التهافت ص ٣٦٢.
(٦) نفس المرجع ص ٥١٣.

فما هو في الشاهد بنظر إبن رشد مركب من المقولات العشر، والمصنوع الواحد في الشاهد إنما يصنعه صانع واحد، وإن كان يوجد فيه المقولات العشر. وعلى هذا الأساس يميز إبن رشد بين الفاعلين.

١٠ - إنتقاد إبن سينا حول حركة السماء.

وينتقد إبن سينا لأنه قال بأن السماء تطلب بحركتها الأوضاع الجزئية التي لا تتناهى، لأن مذهب القوم أن السماء تقصد الحركة نفسها بما هي حركة لأن كمال الحي بما هو حي هي الحركة [١]. ويناقش إبن سينا في حركة الفلك. يقول: «لو أخذنا قول إبن سينا على أن حركة الفلك في تبديل الأوضاع وكان تبديل أوضاعه من الموجودات التي ههنا هو الذي يحفظ وجودها بعد أن يوجدها. فهذا حسن، أما لو فرضنا أن حركته إستكمال بآنيات غير متناهية فهذا جنون لإبن سينا» [٢].

ويميز إبن سينا بين نوعين من الحركات فمن الحركات ما هي غير باقية لا بأجزائها ولا بكليتها وهي الكائنة الفاسدة. ومنها ما هي باقية بنوعها فاسدة كائنة بأجزائها ومع ذلك يقال أنها حركة واحدة. وهذا رأي أرسطو الذي يورده في السماء والعالم ويلخصه الفارابي في كتابه «فلسفة أرسطو» [٣].

- طبيعة الحركة

الحركة عند الفلاسفة «تشبه القديم من جهة أنها لا أول لها ولا آخر، وتشبه الحادث بأن كل جزء منها يتوهم، فهو كائن فاسد، فتكون الحركة بحدوث أجزائها مبدأ للحوادث وتكون بأزلية كليتها فعلاً للأزلي» [٤].

والحركة ليست ثابتة، والحادث لا يصدر عنها من حيث هي ثابتة، وإنما يصدر عنها من حيث هي متجددة وتجددها لا يحتاج إلى مرجح، وإنما هو فعل قديم، والحركة بما هي لا أول لها ولا آخر، تفيد معنى القدم.

- أنواع الحركات

فهم إبن رشد الفعل على أنه حركة. والحركة منها ما هي متقدمة ومنها ما هي

---

(١) نفس المرجع ص ٧٣٢ - ٧٣٣.
(٢) نفس المرجع ص ٧٣٥ - ٧٣٦.
(٣) الفارابي: فلسفة أرسطو (تحقيق محسن مهدي) ص ٩٩ - ١٠٠.
(٤) إبن رشد: تهافت التهافت ص ١٣١ - ١٣٢.

متأخرة، ومتى وجدت واحدة منها، لزم أن توجد قبلها أسباب لا نهاية لها. ويرد إبن رشد على الغزالي، بأنه ليس يجوّز أحد من الحكماء وجود أسباب لا نهاية لها، كما تجوزه الدهرية. «لكن القوم لما أداهم البرهان إلى أن ههنا مبدأ محركاً أزلياً ليس لوجوده إبتداء ولا إنتهاء. وأن فعله يجب أن يكون غير متراخ عن وجوده. لزم أن لا يكون فعله مبدأ كالحال في وجوده. فأفعال الفاعل الذي لا مبدأ لوجوده، ليس لها مبدأ كالحال في وجوده»[١]. والذي يلزم من ذلك أن لا يكون واحد من أفعاله الأولى شرطاً في وجود الثاني «لأن كل واحد منهما هو غير فاعل بالذات. وكون بعضها قبل بعض هو بالعرض، فجوّز الفلاسفة وجود ما لا نهاية له بالعرض، لا بالذات»[٢]. ويعطي مثلاً على ذلك الإنسان الذي يلد إنساناً. فإن المحدث للإنسان المشار إليه بإنسان آخر، يجب أن يترقى إلى فاعل أول قديم لا أول لوجوده، ولا لأحداثه إنساناً عن إنسان. «فيكون كون إنسان عن إنسان آخر إلى ما لا نهاية له كوناً بالعرض والقبلية والبعدية بالذات»[٣].

وانتقد إبن رشد الذين اعتقدوا فيما بالعرض أنه بالذات. وأورد ما كان قد صرح به رئيس الفلاسفة أرسطو أنه لو كانت للحركة حركة، لما وجدت الحركة. ويبين أن الأدلة التي حكاها عن المتكلمين في حدوث العالم، ليس فيها كفاية في أن تبلغ مرتبة اليقين. ولا الأدلة التي حكاها عن الفلاسفة لاحقة بمراتب البرهان[٤]. ويعتبر إبن رشد أن أفضل ما يجاوب به من سأل عما دخل من أفعال الأول في الزمان الماضي أن يقال: «دخل من أفعاله، مثل ما دخل منَ وجوده لأن كليهما لا مبدأ له»[٥].

نفهم من ذلك أن كل ما هو داخل في العالم فهو قديم من جهة، محدث من جهة. زيد قديم بالذات من جهة ما هو إنسان، ومحدث بالعرض من جهة ما هو عن إنسان آخر قبله. فالإنسان وإن كان موجوداً من قبل علل كثيرة فإن علته التي هو بها موجود بذاته هي الإنسانية لأنه إنسان بذاته[٦]. لقد فهم إبن رشد الكثرة في العالم، على غير ما فهمها الفلاسفة الإسلاميون فالعالم معنى واحد، والكثرة عارضة فيه.

---

(١) نفس المرجع ص ٧٩.
(٢) المرجع نفسه ص ٨٠.
(٣) إبن رشد: تهافت التهافت ص ٨٠.
(٤) المرجع نفسه ص ٨٢.
(٥) المرجع نفسه ص ٨٣.
(٦) إبن رشد: تفسير ما بعد الطبيعة ص ٦٣١.

ويفهم من ذلك أن أخذ الفلاسفة الإسلاميين بنظرية الفيض الأفلوطينية لتفسير صدور الكثيرة عن الواحد لم تكن ضرورية. وينتقد إبن رشد المشائين في الإسلام لعدم فهمهم الفلسفة الأرسطية.

١١ ـ العالم تام.

ونقول في العالم أنه تام، لأنه ليس يوجد جزء منه خارج عنه[١]. وليس هناك تـدخل من خـارج في تكون الأشيـاء التي في العالم. وينتقـد إبن رشد الفـلاسفة الإسـلاميين لإدخالهم العقـل الفعال أو واهب الصـور، الذي يعـطي الموجـودات صورها، وينقلها من القوة إلى الفعل. وإبن رشد يميل إلى مذهب الكمون في تخليق الأشياء بعضها لبعض، وبعضها من بعض. ويناقش إبن رشد مفسراً برهان أرسطو في هذا الموضوع ـ الأقوال المشككة في برهان أرسطو أو المعارضة له فيقول:

«والقوم إنما أتى عليهم في هذا من قبل أنهم لم يفهموا برهان أرسطو في هذا الموضوع، ولا وقفوا على حقيقته، وليس العجب من إبن سينا فقط، بل ومن أبي نصر، فإنه يظهر منه في كتاب الفلسفتين أنه تشكك في هذا المعنى. وإنما مال القوم إلى مذهب أفلاطون لأنه رأى قريب الشبه مما يعتقده المتكلمون من أهل ملتنا في هذا المعنى، من أن الفاعل للأشياء كلها واحد، وأنها ليس تؤثر بعضها في بعض. وذلك أنهم رأوا أنه يلزمهم عن تخليق بعضها لبعض المرور في الأسباب الفاعلة إلى غير نهاية فأثبتوا فاعلاً غير جسم. وذلك لا يوصل إليه من هذه الجهة فإنه إن وجد ها هنا ما ليس بجسم فليس يمكن فيه أن يغير العنصر إلا بواسطة جسم آخر غير متغير وهي الأجرام السماوية ولذلك ما يستحيل أن تعطي العقول المفارقـة صورة من الصـور المخالطة للهيولى. وإنما حرك أرسطو إلى إدخـال عقل فـاعل مفـارق للهيولى في حدوث القوى العقلية فقط. لأن القوى العقلية عنده غير مخالطة للهيولى. فوجب ضرورة أن يتولد ما ليس بمخالط للهيولى بوجه ما عن غير مخالط للهيولى باطلاق، كما وجب أن يتولد كل مخالط للهيولى عن مخالط للهيولى»[٢]. ولقد قسم إبن رشد الذين قالوا بسبب فاعل الكون إلى مذهبين:

---

(١) إبن رشد تفسير ما بعد الطبيعة ص ٦٢٣.

(٢) إبن رشد: تفسير ما بعد الطبيعة جـ ٢ ص ٨٨٥ ـ ٨٨٦.

١ ـ مذهب أهل الكمون: الذين يقولون أن كل شيء في كل شيء والكون خروج الأشياء بعضها من بعض، والفاعل ليس أكثر من محرك.

٢ ـ مذهب أهل الإختراع أو الإبداع: وعندهم الفاعل يوجد الموجود ويخترعه، وليس من شرط فعله وجود مادة، وهو المذهب المشهور عند المتكلمين، رأهل النصارى، ويحيى النحوي الذي يعتقد أنه ليس ههنا إمكان إلا في الفاعل فقط.

أما الوسطيون، منهم من يرى أن الفاعل هو الذي يخترع الصورة ويبدعها ويثبتها في الهيولى. وهم ينقسمون إلى ثلاثة مذاهب. نتناول هنا مذهب المشائين في الإسلام:

١ ـ الأول يقول بأن الفاعل هذا ليس في الهيولى أصلاً ويسميه «واهب الصور وإبن سينا من هؤلاء.

«ومنهم من يرى أن الفاعل بهذه الصفة يوجد بحالتين إما مفارقاً للهيولى وإما غير مفارق. فالغير مفارق عندهم مثل النار تفعل ناراً والإنسان يولد إنساناً. والمفارق هو المولد للحيوان والنبات، الذي لا يوجد عن حيوان مثله ولا عن بزر مثله وهذا هو مذهب تامسطيوس ولعله مذهب أبي نصر فيما يظهر من قوله في الفلسفتين وإن كان شك في إدخال هذا الفاعل في الحيوان المتناسل»[١].

بعد أن يعرض إلى المذاهب المتعددة في الخلق، يبين إبن رشد الجهة التي منها أدخل المتأخرون من الفلاسفة، العقل الفعّال. يقول إبن رشد مفسراً «رأي أرسطو: «أن صورة المتكون هي في الزرع بالقوة، كما أن صورة المصنوع هي في الصانع بالقوة، والذي يكون منه الزرع يشارك بالإسم والمعنى الذي يكون عن الزرع بنوع ما، وإن كانت هناك حيوانات كثيرة ونباتاً كثيراً يخرج من القوة إلى الفعل من غير زرع يتولد عن مثله بالصورة، فقد يظن أن ها هنا جواهر وصور هي التي تعطي هذه المتكونات من الحيوان والنبات والصور التي هي بها حيوانات ونبات. وهذا أقوى ما يحتج به لأفلاطون على أرسطو: مما دفع المتأخرين من الفلاسفة إلى الظن أن العقل

---

(١) المرجع نفسه جزء ٣ ص ١٤٩٨.

الفعال يعطي إلى جانب الصور النفسية والصور الجوهرية التي للمتشابهة الأجزاء الصور الجوهرية التي للأسطقسات»[١].

ونتبين ذلك من المقدمات التى أعطاها إبن رشد كدوافع إلى هذا الشك أو الظن:

المقدمة الأولى: «إن الشيء الذي بالقوة لا يخرج إلى الفعل إلا عن شيء مخرج له من نوعه، أو من جنسه، وعلى أن الصور الجوهرية المادية ليست بفاعلة ولا منفعلة بالذات. وإن الفاعلة والمنفعلة هي الكيفيات الأول. لزم عن ذلك أن يكون الفاعل لهذه الصور مبادىء ليست هيولانية. مما دفع إبن سينا إلى الإعتقاد أن الصور كلها عن العقل الفعال أو واهب الصور»[٢].

١٢ ـ عدم فهم المصطلحات الفلسفية اليونانية.

إن إبن رشد يعزو بعض المغالط التي وقع فيها الفلاسفة الإسلاميين إلى عدم فهم المصطلحات الفلسفية اليونانية فهماً صحيحاً. لذلك حاول إبن رشد أن يعطي المصطلحات الفلسفية مضمونها الصحيح ليقوم على أساسها الفلسفة المشائية في الإسلام. فينتقد إبن سينا لجعله «إسم الموجود يدل من ذوات الأشياء على لازم عام لها، ذلك لأنه إنتفى عنده أن يكون جنساً مقولاً بتواطؤ، وانتفى أيضاً أن يكون إسماً مشتركاً»[٣].

ويوافق إبن رشد الفارابي لأنه جعل الموجود جنس الجوهر المأخوذ في حدّه، ويبين الغلط عند إبن سينا الذي خلط بين الصادق والموجود بالمعنى الفني. ويستنكر إبن رشد من إبن سينا تميزه بين الماهية والوجود وقوله بأن الوجود عرضي بالنسبة للماهية. وذلك بأن إبن سينا مدفوع إذ قال ذلك بمعنى لفظة الوجود في أصالتها وكذلك لفظة الموجود، فإن الموجود يعني أولاً باللغة العربية الصادق والصادق عرضي[٤].

---

(١) إبن رشد: تفسير ما بعد الطبيعة ص ٨٨٢.

(٢) نفس المرجع ص ٨٨٢.

(٣) إبن رشد: تهافت التهافت ص ٥٦٧.

(٤) الفارابي: كتاب الحروب، الفصل الخامس عشر: الموجود (تحقيق محسن مهدي).

ويعتبر إبن رشد «أن إسم الواحد والموجود مترادفان في الأكثر لأن إسم الموجود قد يقال على أكثر ما يقال عليه إسم الواحد مثل الذي يقال على معنى الصادق»[1]. وأيضاً بالنسبة للواحد والمكيال الأول، فالذي وجوده في الكمية لا ينقسم بالكمية، والموجود الذي وجوده في الكيفية لا ينقسم بالكيفية، وبخاصة الجوهرية. والواحد إما أن يكون غير منقسم في الجوهر وإما غير منقسم في الكيفية. ويعتبر إبن رشد أن إهمال تفصيل إسم الواحد هو السبب في اعتقاد من اعتقد أن الواحد الذي في الكمية المنفصلة هو جوهر وأنه مبدأ الموجودات وأن الإعداد لمكان هذا الجوهر.

وينتقد إبن رشد إبن سينا فيقول: «هذا السبب في اعتقاد إبن سينا أن الواحد الذي هو مبدأ العدد هو جنس للموجودات العشرة على أنه يدل على عرض مشترك لها، وذلك أن هذا الرجل أشكل عليه الفرق بين الواحد الذي هو مبدأ العدد، أعني الذي في فصوله وبين إسم الواحد المرادف لإسم الموجود»[2].

وعدم فهم هذه الأمور أدى بالفلاسفة الإسلاميين إلى كثير من المغالط، وكان لها أثرها في تحويل الفلسفة المشائية. يقول إبن رشد مفسراً رأي أرسطو في الواحد: إن كل ما كان واحداً بالعدد فهو بالصورة أيضاً واحد. ويطبق هذا المبدأ في درسه للنفس، «إن زيد لما كان واحداً بالعدد لزم أن يكون هو وعمرو واحد بالصورة»[3].

ثم إن إبن سينا يرى أن الموجود والواحد يدلان من الشيء على معنى زائد على ذاته، وذلك أنه لا يرى أن الشيء موجود بذاته بل بصفة زائدة عليه، مثل قولنا في الشيء أنه أبيض. والواحد الموجود عنده يدلان على عرض في الشيء، وغلط إبن سينا برأي إبن رشد أمران:

١ ـ «أنه اعتقد أن الواحد الذي هو مبدأ الكمية هو الواحد المرادف لإسم الموجود، فظن ن هذا الواحد معدود في الأعراض، وأن الواحد الذي يدل على المقولات أنه عرض».

٢ ـ «إلتبس عليه إسم الموجود الذي يدل على الجنس والذي يدل على

---

(١) إبن رشد: تفسير ما بعد الطبيعة ص ١٢٧١.
(٢) المرجع نفسه ص ١٢٦٨.
(٣) إبن رشد: تفسير ما بعد الطبيعة ص ٥٥٠.

الصادق. فالذي يدل على الصادق هو عرض، والذي يدل على الجنس، يدل على كل واحد من المقولات، دلالة تناسب كما يقال الهوية»[1].

ويثبت إبن رشد أن إسم الواحد والموجود يدلان على ذات واحدة وإنما يختلفان بالجهة. فهما يدلان على معنى واحد بالموضوع مختلف بالجهة. وينتقد إبن سينا لأنه «لو كان إسم الواحد والموجود مرادفين لإسم الشيء. لما صدق على الشيء أنه واحد، مثال ذلك أنه لو كان واحد إنسان يدل على إنسان، لما كان قولنا في الإنسان المشار إليه أنه واحد، قضية مركبة من محمول وموضوع، بل كان قولنا الإنسان واحد، مثل قولنا الإنسان إنسان»[2].

١٣ - حول مسألة النفس.

أما بالنسبة لمسألة النفس، فلإبن رشد آراء متناقضة وهي تمثل نقطة الضعف في فلسفته، ومع ذلك فإننا نستخلص بعض الآراء العامة المأخوذة من الفلسفة الأرسطية، التي على أساسها إنتقد المشائين الإسلاميين. وقد إنطلق إبن رشد من أن الفلاسفة يعترفون بالنفوس، وأنهم يعترفون أنها تعود إلى مادتها الروحانية وأجسامها اللطيفة التي لا تحس، إذا فسدت الأبدان. ولكن الخلاف بين الفلاسفة حول ما إذا كانت النفوس التي في الأجسام هي التي تعود؟ أو جنس آخر، غيرها؟ وينتقد القائلين بواهب الصور، «وأما الذين قالوا بواهب الصور، فإنهم جعلوا هذه القوى عقلاً مفارقاً وليس يوجد ذلك لأحد من القدماء إلا لبعض فلاسفة الإسلام»[3].

ويرد إبن رشد إعتراضات الغزالي على أدلة الفلاسفة في روحانية النفس ويبين أن البرهان التاسع الذي ذكره الغزالي على لسان الفلاسفة، لم يقله أحد من الفلاسفة[4]. وانتقد إبن رشد الغزالي في أنه لم يأتِ ببرهان إبن سينا على وجهه، من جهة أن المعقولات إن كانت حالة في جسم، فلا يخلو أن تحل منه في شيء غير منقسم. ثم أبطل أن تحل في شيء غير منقسم من الجسم.

هذا وقد عرض الغزالي قول إبن سينا في أن النفوس آحاد متغايرة ومفارقة للأبدان بالموت، وقد إعتقد الغزالي أن هذا مذهب أرسطو. ويرد إبن رشد، بأن وضع

---

(١) المرجع نفسه ص ١٢٧٩ - ١٢٨٠.
(٢) المرجع نفسه ص ١٢٨٢.
(٣) إبن رشد: تهافت التهافت ص ٨٦٢.
(٤) المرجع نفسه ص ٨٢٠.

نفوس من غير هيولي، كثيرة بالعدد غير معروف من مذهب الفلاسفة، لأن سبب الكثرة العددية هي المادة عندهم. وسبب الإتفاق في الكثرة العددية هي الصورة. وأما أن توجد أشياء كثيرة بالعدد واحدة بالصورة بغير مادة فمحال. وتمايز الأشخاص بالوصد يكون بالعرض، وإنما يفترق الشخص من الشخص من قبل المادة. أما الأصل المعروف عند الفلاسفة هو إمتناع ما لا نهاية له على ما هو موجود بالفعل سواء كان أجساماً أو غير أجسام. وينتقد إبن رشد إبن سينا لأنه شذ عن ذلك. ويتفق هنا إبن رشد مع أرسطو ويخالف إبن سينا، ويبين غلط هذا الأخير «الذي قصد بقوله هذا إقناع الجمهور فيما اعتادوا سماعه من أمر النفس. لأنه لو وجدت أشياء بالفعل لا نهاية لها لكان الجزء مثل الكل»[١].

وإبن رشد يؤكد وحدة النفس فمن ناحية الصورة وكيف أنها كثيرة من جهة الحامل. ويشبه النفس بالضوء. «وكما أن الضوء ينقسم بانقسام الأجسام المضيئة ثم يتحد عند إنتفاء الأجسام كذلك الأمر في النفس مع الأبدان»[٢].

وينتقد إبن رشد، إبن سينا، من قوله أن النفس لا نهاية لها، وينفي أن يكون الفلاسفة قد قالوا ذلك»[٣].

ويميل إبن رشد إلى مذهب أفلاطون في مسألة وحدة النفس، ويبين أن انقسام النفس يكون بالعرض وليس بالذات، فالنفس تنقسم بانقسام محلها، أي من قبل المواد. ومتى كانت النفس بهذه الصفة، «فواجب إذا فارقت الأبدان أن تكون واحدة بالعدد». «فنفس زيد هي عين نفس عمرو بالصورة، كثيرة من جهة الحامل لها، وهذه الكثرة عارضة لها».

وهو بذلك يخالف نظرية إبن سينا في النفس، لكونه جعل نفوساً لا نهاية لها. فعند إبن رشد النفس واحدة بالذات كثيرة بالعرض فالكثرة عند إبن رشد فيها معنى الوحدة.

١٤ ـ حول الله والصفات.

١ ـ إعتبر إبن رشد أن المنهجية التي اتبعها الفلاسفة الإسلاميون في إثبات

---

(١) إبن رشد: تهافت التهافت ص ٩٠.
(٢) المرجع نفسه ص ٩٣.
(٣) المرجع نفسه ص ٤٤٣.

صانع للعالم غير مؤدية إلى الحقيقة. واعتبر أن منهجية القدماء أقرب إلى اليقين. وطريقة إبن سينا في قسمة الوجود إلى واجب الوجود وممكن الوجود لا تؤدي إلى سبب أول بسيط، وعلة لجميع العلل، وفعل محض لا يخالطه إمكان، أن طريقة إبن سينا لا تؤدي إلى نفي مركب قديم. ويبين إبن رشد أن فلسفة التبيان قادرة على إثبات فاعل أول بسيط، الصفة والموصوف فيه شيء واحد.

٢ ـ إن مسألة الصفات أثارت جدلاً طويلاً في الفكر الإسلامي. وقد اعتبر إبن رشد أن أقاويل الفلاسفة العرب في الصفات ظنية لأنها من مقدمات عامة لا خاصة، أي خارجة عن طبيعة المفحوص عنه. أما الأقـاويل البـرهانيـة على الصفات فهي موجودة في كتب الحكيم الأول[١].

٣ ـ وأهم الصفات التي كفّر فيها الغزالي الفلاسفة هي صفة العلم، هل علم الله كلي أم جزئي؟ وحاول إبن رشد حلّ غموض هذه المسألة، ويقول أن المعاندة بين الغزالي والفلاسفة في العلم سفطائية مردها إلى تشبيه علم الخالق بعلم الإنسان. وبرأيه أن علم الخالق لا يمكن أن يقاس بعلم الإنسان، إذ لا يقال في علم الخالق أنه كلي أو جزئي»[٢]. ويبين إبن رشد الفرق بين علم الخالق وعلم الإنسان: إن الفرق بين علمنا وعلم الله، أن علمنا معلول للموجودات، وعلم الله علة لها، ثم أن من جعل علم القديم على صورة علم الحادث فقد جعل الإله إنساناً أزلياً والإنسان إلهاً كائناً فاسداً[٣].

(١) إبن رشد: تهافت التهافت ص ٥٠٩.
(٢) المرجع نفسه ص ٧٠٣.
(٣) المرجع نفسه ص ٧٠٣.

الخاتمة

- تقيد ابن رشد بفلسفة أرسطو
- ابن رشد الشارح
- فهم ابن رشد لفلسفة أرسطو
- أثر ابن رشد في الغرب

الخاتمة

١ ـ تقيّد إبن رشد بفلسفة أرسطو.

كانت الفلسفة في المشرق أرسطية ـ أفلاطونية محدثة، بينما مثّل إبن رشد في المغرب الأرسطية المتطرفة. ولقد تقيّد إبن رشد بفلسفة أرسطو من ناحيتين:

١) بالمنهجية التي تسلك طريق التبيان في إنطلاقها من الفعل إلى الفاعل، رافضاً منهجية الخبر التي أخذ بها الفلاسفة الإسلاميون.

٢) بالآراء التي قالها أرسطو حول مجمل النواحي الفلسفية المتعلقة بالمسائل الطبيعية، والمسائل الإلهية. وتشير الدراسات الفلسفية الحديثة إلى أن إبن باجة كان أرسطياً في الطبيعيات وكان أفلاطونياً في الإلهيات. أما ابن رشد فقد اعتبر أن الفلسفة الأرسطية أقرب إلى اليقين من جميع المذاهب الفلسفية الأخرى.

٢ ـ إبن رشد الشارح.

كان أخذ إبن رشد لفلسفة المعلم الأول كمعيار يقيس عليه باقي الآراء عن قناعة تامة بعبقرية أرسطو. وهذه القناعة نبعت عن الفهم الصحيح لفلسفته والذي يظهر في شروحاته لكتب المعلم الأول. وقد امتاز إبن رشد عن باقي شراح أرسطو بمقدرته على سبر غور الفلسفة الأرسطية، شارحاً آراء أرسطو والآراء المناقضة لها. «وكان طموح إبن رشد الرئيسي أن يبعث من جديد أرسطو الحقيقي الذي شوهه الفلاسفة الإسلاميون. وهذا الطموح كان من الصعب تحقيقه إن لم يكن مستحيلاً»[(١)]. وكان هذا عمل إبن رشد في رده على الفلاسفة المشائين في الإسلام.

---

(١) I . F. Thilly and Ledger wood - A History of Philosophy - P 221 .

ولسنا نستطيع أن نميز في شخص إبن رشد خاصتين متداخلتين، «الشارح» و «الفيلسوف» وعلى هذا الأساس عرف إبن رشد في الغرب، «ففي أوائل القرن الرابع عشر كتب جان دي جندن حول إبن رشد أن «الفيلسوف» و «الشارح» يشكلان وحدة مترابطة ويكملان بعضهما، وهما التعبير الصادق عن الفكر. والطموح للمعلم الفرنسي هو إتباعهما بأمانة، وكان يطمح بأن يكون مقلداً لإبن رشد الذي هو بالنسبة إليه الكامل والرافع لشأن الفلسفة والمدافع عنها[1]. فإبن رشد شارح لكتب أرسطو لأنه فيلسوف وفيلسوف لأنه شارح. ذلك أن الشارح للفلسفة والمؤرخ لها يجب أن يكون فيلسوفاً، وإلا لم يستطع القيام بعمله على وجهه الأكمل ولقد صرح إبن رشد في الصفحات الأولى من تفسير ما بعد الطبيعة، إن عمل الفيلسوف هو شرح كتب أرسطو طاليس لأنه الفيلسوف المطلق.

٣ ـ فهم إبن رشد لفلسفة أرسطو.

لم يكن فهم إبن رشد للفلسفة الأرسطة يتناقض مع كونه مؤمناً بالشريعة الإسلامية، فهو يعتبر أن الشريعة موصلة إلى الحق، وأيضاً الفلسفة، والحق لا يضاد الحق، ولكنه لم يسلك طريق المشائين الإسلاميين في التوفيق بين الدين والفلسفة في ارتمائهم بأحضان الأفلاطونية المحدثة لأنه يعتبر أن الفهم الصحيح لفلسفة أرسطو يساعد على الإيمان ويرسخه. وقد كان إبن رشد مديناً بشكل أساسي لأرسطو، وكان مديناً جزئياً لآراء الأفلاطونية المحدثة التي بواسطتها توصل إلى ترجمة وتفسير تعاليم كبار اليونانيين، وأيضاً بسبب الرغبة في تقريب الفلسفة من الدين، النزعة التي نراها عند معظم فلاسفة القرون الوسطى[2]. ولقد نظر إبن رشد إلى الشريعة نظرة قدسية وصرح في أكثر من موضع بأن الأمور الدينية لا جدال فيها.

٤ ـ أثر إبن رشد في المغرب.

إن تجربة إبن رشد الفريدة في الفكر العربي والتي إنطلقت من نظرة نقدية لجميع المذاهب والتيارات الفكرية والفلسفية، لم تأتِ ثمارها في دفع الفكر العربي إلى الأمام لظروف عدة. ولكن نتائجها سوف تنمو في الغرب اللاتيني خصوصاً في كلية الفنون، حيث كان إبن رشد مثال الفيلسوف والشارح. وكانت فلسفته مدخلا

(١) F. Van Steenberghen. L'averroisme Latin P.

(٢) F. Thilly and Ledeger Wood - A History of Philosophy P 222 - 223.

لوضوح الرؤية الفلسفية عند القديس توما الأكويني الذي وقف من فلسفة إبن رشد موقفاً نقدياً كالموقف الذي وقفه إبن رشد تجاه الفلاسفة الإسلاميين. وعن أثر إبن رشد في الغرب كتب جيلسون: شيء واحد يبقى أكيداً، أن مؤرخنا أوضح أنه في الحالة الراهنة لمعارفنا ليس هناك شخص في القرن الثالث عشر نقبله جملة كحقيقة سوى فلسفة إبن رشد.

ومهما يكن من أمر فإن إبن رشد الفيلسوف العربي الوحيد الذي قام بعمل نقدي أول وأخير للفلاسفة الإسلاميين. وكانت إنتقاداته لهم أول هزّة تعرضت لها الفلسفة من داخل، بهدف تقويمها وبعثها من جديد، ولكن هذه المحاولة أتت متأخرة جداً: فهي لم تنم نمواً صحيحاً وكاملاً بشكل يسمح لها أن ترسم إتجاهاً فلسفياً جديداً. ولكن المحاولة كان لا بد منها.

نصوص مختارة من:

- كتاب «فصل المقال»
- وكتاب «تهافت التهافت»

ضميمة
المسألة التي ذكرها الشيخ أبو الوليد في «فصل المقال» رضي الله عنه

أدام الله عزتكم، وأبقى بركتكم، وحجب عيون النوائب عنكم.

لما فقتم بجودة ذهنكم وكريم طبعكم كثيراً ممن يتعاطى هذه العلوم، وانتهى نظركم السديد إلى أن وقفتم على الشك العارض في علم القديم سبحانه، مع كونه متعلقاً بالأشياء المحدثة عنه، وجب علينا لمكان الحق ولمكان إزالة هذه الشبهة عنكم أن نحل هذا الشك بعد أن نقول في تقريره. فإن من لم يعرف الربط لم يقدر على الحل.

والشك يلزم هكذا: إن كانت هذه كلها في علم الله سبحانه قبل أن تكون، فهل هي في حال كونها في علمه كما كانت فيه قبل كونها؟ أم هي في علمه في حال وجودها على غير ما كانت عليه في علمه قبل أن توجد؟

فإن قلنا أنها في علم الله في حال وجودها على غير ما كانت عليه في علمه قبل أن توجد، لزم أن يكون العلم القديم متغيراً، وأن يكون إذا خرجت من العدم إلى الوجود قد حدث هناك علم زائد، وذلك مستحيل على العلم القديم. ـ وإن قلنا أن العلم بها واحد في الحالتين، قيل «فهل هي في نفسها» ـ أعني الموجودات الحادثة ـ «قبل أن توجد كما هي حين (ما) وُجِدت»؟ فسيجب أن يقال «ليست في نفسها قبل أن توجد كما هي حين (ما) وُجِدت»، وإلاّ كان الموجود والمعدوم واحداً.

فإذا سلم الخصم هذا، قيل له: «أفليس العلم الحقيقي هو معرفة الوجود على ما هو عليه»؟ ـ

فإذا قال: «نعم»، قيل: «فيجيب على هذا إذا اختلف الشيء في نفسه أن يكون

العلم به يختلف، وإلاّ فقد عُلِمَ على غير ما هو عليه». فإذاً يجب أحد أمرين: إما أن يختلف العلم القديم في نفسه، أو تكون الحادثات غير معلومة له، وكلا الأمرين مستحيل عليه سبحانه.

ويؤكد هذا الشك ما يظهر من حال الإنسان، أعني من تعلق علمه بالأشياء المعدومة على تقدير الوجود وتعلّق علمه بها إذا وُجدت. فإنه من البيّن بنفسه أن العلمَين متغايران. وإلاّ كان جاهلاً بوجودها في الوقت الذي وُجدت فيه.

وليس ينجي من هذا ما جرت به عادة المتكلمين في الجواب عن هذا، بأنه تعالى يعلم الأشياء قبل كونها على ما تكون عليه في حين كونها من زمان ومكان وغير ذلك من الصفات المختصة بموجود موجود. فإنه يقال لهم: «فإذا وجدت، فهل حدث هنالك تغير أو لم يحدث»؟ وهو خروج الشيء من العدم إلى الوجود. فإن قالوا: «لم يحدث» فقد كابروا. وإن قالوا: «حدث هنالك تغيّر»، قيل لهم: «فهل حدوث هذا التغير معلوم للعلم القديم أم لا»؟ فيلزم الشك المتقدم. وبالجملة فيعسر أن يتصور أن العلم بالشيء قبل أن يوجد العلم به بعد وُجد علم واحد بعينه. فهذا هو تقرير هذا الشك على أبلغ ما يمكن أن يقرر به، على ما فاوضناكم فيه.

وحل هذا الشك يستدعي كلاماً طويلاً، إلاّ أنّا ههنا نقصد للنكتة التي بها ينحل. وقد رام أبو حامد حلّ هذا الشك في كتابه الموسوم بـ«التهافت» بشيء ليس فيه مقنع، وذلك أنه قال قولاً معناه هذا: وهو أنه زعم أن العلم والمعلوم من المضاف، وكما أنه قد يتغير أحد المضافين ولا يتغير المضاف الآخر في نفسه، كذلك يشبه أن يعرض للأشياء في علم الله سبحانه، أعني أن تتغير في أنفسها ولا يتغير علمه سبحانه بها. ـ ومثال ذلك في المضاف أنه قد تكون الأسطوانة الواحدة يمنة زيد ثم تعود يسرته وزيد بعد لم يتغير في نفسه. وليس بصادق. فإن الإضافة قد تغيرت في نفسها، وذلك أن الإضافة التي كانت يمنة قد عادت يسرة، وإنما الذي لن يتغير هو موضوع الإضافة، أعني الحامل لها الذي هو زيد. وإذا كان ذلك كذلك، وكان العلم هو نفس الإضافة، فقد يجب أن يتغير عند تغير المعلوم، كما تتغير إضافة الأسطوانة إلى زيد عند تغيرها، وذلك إذا عادت يسرة بعد أن كانت يمنة.

والذي ينحل به هذا الشك عندنا هو أن يعرف أن الحال في العلم القديم مع الموجود خلاف الحال في العلم المحدث مع الموجود، وذلك أن وجود الموجود هو علة وسبب لعلمنا، والعلم القديم هو علة وسبب للموجود. فلو كان، إذا وجد

الموجود بعد أن لم يوجد، حدث في العلم القديم علم زائد كما يحدث ذلك في العلم المحدث، للزم أم يكون العلم القديم معلولاً للموجود لا علة له. فإذاً واجب أن لا يحدث هنالك تغير كما يحدث في العلم المحدث. وإنما أتى هذا الغلط من قياس العلم القديم على العلم الحديث، وهو قياس الغائب على الشاهد. وقد عرف فساد هذا القياس. وكما أنه لا يحدث في الفاعل تغير عند وجود مفعوله، أعني تغيراً لم يكن قبل ذلك، كذلك لا يحدث في العلم القديم سبحانه تغيّر عند حدوث معلومه عنه.

فإذاً قد انحل الشك، ولم يلزمنا أنه إذا لم يحدث هنالك تغيُّر - أعني في العلم القديم - فليس يعلم الموجود في حين حدوثه على ما هو عليه، وإنما لزم ألا يعلمه بعلم محدَث إلّا بعلم قديم، لأن حدوث التغير في العلم عند تغيُّر الموجود إنما هو شرط في العلم المعلول عن الموجود، وهو العلم المحدَث.

فإذاً العلم القديم إنما يتعلق بالموجودات على صفة غير الصفة التي يتعلق بها العلم المحدَث، لا أنه غير متعلق أصلاً كما حُكِي عن الفلاسفة أنهم يقولون لموضع هذا الشك أنه سبحانه لا يعلم الجزئيات. وليس الأمر كما تُوُهِّم عليهم، بل كان علة لها لا معلولاً عنها كالحال في العلم المحدث. وهذا هو غاية التنزيه الذي يجب أن يُعتَرف به.

فإنه قد اضطر البرهان إلى أنه عالم بالأشياء لأن صدورها عنه إنما هو من جهة أنه عالم، لا من جهة أنه موجود فقط أو موجود بصفة كذا، بل من جهة أنه عالم، كما قال تعالى: ﴿أَلَا يَعْلَمُ مَنْ خَلَقَ وَهُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ﴾؟ (سورة الملك (٦٧) آية ١٤). وقد اضطر البرهان إلى أنه غير عالم بها بعلم هو على صفة العلم المحدَث. فواجب أن يكون هنالك للموجودات علم آخر لا يكيَّف، وهو العلم القديم سبحانه. وكيف يُمكن أن يُتصوّر أن المشّائين من الحكماء يرون أن العلم القديم لا يُحيط بالجزئيات، وهم يرون أنه سبب الإنذار في المنامات والوحي وغير ذلك من أنواع الإلهامات؟

فهذا ما ظهر لنا في وجه حل هذا الشك، وهو أمر لا مرية فيه ولا شك. والله الموفق للصواب والمرشد للحق. والسلام عليكم ورحمة الله وبركاته.

كمل والحمد لله رب العالمين وصلى على محمد وعلي — ينعم ويتمم —

من كتاب «تهافت التهافت»
المسألة العشرون
في إبطال إنكارهم لبعث الأجساد، مع التلذذ التام

قال إبن رشد: لما فرغ (الغزالي) من هذه المسألة، أخذ يزعم أن الفلاسفة ينكرون حشر الأجساد. وهذا شيء ما وجد، لواحد ممن تقدم، فيه قول.

والقول بحشر الأجساد أقل ماله منتشر في الشرائع ألف سنة. والذين تأدت إلينا عنهم الفلسفة هم دون هذا العدد من السنين. وذلك أن أول من قال بحشر الأجساد، هم أنبياء بني إسرائيل الذين أتوا بعد موسى عليه السلام. وذلك بيّن من الزبور، ومن كثير من الصحف المنسوبة لبني إسرائيل. وثبت ذلك أيضاً في الإنجيل، وتواتر القول به عن عيسى عليه السلام، وهو قول الصائبة. وهذه الشريعة، قال أبو محمد بن حزم أنها أقدم الشرائع.

بل القوم (الفلاسفة) يظهر من أمرهم أنهم أشد الناس تعظيماً لها، وإيماناً بها. والسبب في ذلك أنهم يرون أنها تنحو نحو تدبير الناس الذي به وجود الإنسان بما هو إنسان، وبلوغه سعادته الخاصة به. وذلك أنها ضرورية في وجود الفضائل الخلقية للإنسان، والفضائل النظرية، والصنائع العملية. وذلك أنهم يرون أن الإنسان لا حياة له في هذه الدار، ولا في الدار الآخرة، إلا بالفضائل النظرية. وأنه ولا واحد من هذين يتم، ولا يبلغ إليه إلا بالفضائل الخلقية. وأن الفضائل الخلقية لا تتمكن إلا بمعرفة الله تعالى وتعظيمه بالعبادات المشروعة لهم، في ملة ملة، مثل القرابين، والصلوات، والأدعية. وما يشبه ذلك من الأقاويل التي تقال في الثناء على الله تعالى، وعلى الملائكة والنبيين.

ويرون بالجملة أن الشرائع هي الصنائع الضرورية المدنية التي تأخذ مبادئها من

العقل والشرع، ولا سيما ما كان منها عاماً لجميع الشرائع، وإن اختلفت في ذلك بالأقل والأكثر.

ويرون مع هذا أنه لا ينبغي أن يتعرض بقول مثبت، أو مبطل في مبادئها العامة، مثل:

هل يجب أن يعبد الله تعالى؟ أو لا يعبد؟

وأكثر من ذلك: هل هو موجود أم ليس بموجود؟

وكذلك يرون في سائر مبادئه مثل القول في وجود السعادة الأخيرة، وفي كيفيتها، لأن الشرائع كلها إتفقت على وجود أخروي بعد الموت، وإن اختلفت في صفة ذلك الوجود. كما اتفقت على معرفة وجوده وصفاته وأفعاله، وإن اختلفت فيما تقوله في ذات المبدأ وأفعاله، بالأقل والأكثر. وكذلك هي متفقة في الأفعال التي توصل إلى السعادة التي في الدار الآخرة، وإن اختلفت في تقدير هذه الأعمال.

فهي بالجملة لما كانت تنحو نحو الحكمة بطريق مشترك للجميع، كانت واجبة عندهم؛ لأن الفلسفة إنما تنحو نحو تعريف سعادة بعض الناس العقلية وهو من شأنه أن يتعلم الحكمة والشرائع، بقصد تعليم الجمهور عامة. ومع هذا فلا نجد شريعة من الشرائع إلا وقد نبهت بما يخص الحكماء، وعنيت بما يشترك فيه الجمهور. ولما كان الصنف الخاص من الناس إنما يتم وجوده، وتحصيل سعادته بمشاركة الصنف العام، كان التعليم العام ضرورياً في وجود الصنفِ الخاص، وفي حياته. أما في وقت صباه ومنشئه، فلا يشك أحد في ذلك. وأما عند نقلته إلى ما يخصه فمن ضرورة فضيلته أن لا يستهين بما نشأ عليه وأن يتناول لذلك أحسن تأويل. وأن يعلم أن المقصود بذلك التعليم هو ما يعم، لا ما يخص، وأنه إن صرح بشك في المبادىء الشرعية التي نشأ عليها، أو بتأويل أنه مناقض للأنبياء صلوات الله عليهم، وصاد عن سبيلهم، فإنه أحق الناس بأن ينطبق عليه إسم الكفر، ويوجب له في الملة التي نشأ عليها عقوبة الكفر.

ويجب عليه مع ذلك. أن يختار أفضلها في أزمانه، وإن كانت كلها عنده حقاً. وأن يعتقد أن الأفضل ينسخ بما هو أفضل منه. ولذلك أسلم الحكماء الذين كانوا يعلمون الناس بالإسكندرية، لما وصلتهم شريعة الإسلام. وتنصر الحكماء الذين كانوا ببلاد الروم، لما وصلتهم شريعة عيسى عليه السلام. ولا يشك أحد أنه كان في

بني إسرائيل حكماء كثيرون، وذلك ظاهر من الكتب التي تلغى عند بني إسرائيل المنسوبة إلى سليمان عليه السلام. ولم تزل الحكمة أمراً موجوداً في أهل الوحي، وهم الأنبياء عليهم السلام، ولذلك أصدق كل قضية هي أن: كل نبي حكيم. وليس كل حكيم نبياً، ولكنهم العلماء الذين قيل فيهم: إنهم «ورثة الأنبياء».

وإذا كانت الصنائع البرهانية في مبادئها المصادرات، والأصول الموضوعة، فكم بالحري يجب أن يكون ذلك في الشرائع المأخوذة من الوحي والعقل. وكل شريعة كانت بالوحي، فالعقل يخالطها. ومن سلم أنه يمكن أن تكون ههنا شريعة بالعقل فقط، فإنه يلزم ضرورة أن تكون أنقص من الشرائع التي استنبطت بالعقل والوحي. والجميع متفقون على أن مبادىء العمل يجب أن تؤخذ تقليداً؛ وإذا كان لا سبيل إلى البرهان على وجوب العمل إلا بوجود الفضائل الحاصلة عن الأعمال الخلقية والعملية.

فقد تبين من هذا القول أن الحكماء بأجمعهم يرون في الشرائع هذا الرأي. أعني أن يتقلد من الأنبياء والواضعين مبادىء العمل والسنن المشروعة في ملة ملة. والممدوح عندهم من هذه المبادىء الضرورية هو ما كان منها أحث للجمهور على الأعمال الفاضلة، حتى يكون الناشئون عليها إتم فضيلة من الناشئين على غيرها، مثل كون الصلوات عندنا؛ فإنه لا يشك في أن الصلوات تنهي عن الفحشاء والمنكر، كما قال الله تعالى. وإن الصلاة الموضوعة في هذه الشريعة يوجد فيها هذا الفعل أتم منه في سائر الصلوات الموضوعة في سائر الشرائع. وذلك بما شرط في عددها، وأوقاتها، ومن التروك، أعني ترك الأفعال والأقوال المفسدة لها.

وكذلك الأمر فيما قيل في المعاد منها هو أحث على الأعمال الفاضلة مما قيل في غيرها، ولذلك كان تمثيل المواد لهم بالأمور الجسمانية أفضل من تمثيله بالأمور الروحانية، كما قال الله سبحانه وتعالى: ﴿ مثل الجنة التي وعد المتقون تجري من تحتها الأنهار ﴾. وقال عليه السلام: «فيها ما لا عين رأت، ولا إذن سمعت، ولا خطر بخاطر». وقال إبن عباس رضي الله عنه: «ليس في الآخرة من الدنيا إلا الأسماء». فدل على أن ذلك الوجود. نشأة أخرى أعلى من هذا الوجود. وطور أفضل من هذا الطور. وليس ينبغي أن ينكر ذلك من يعتقد أنا ندرك الموجود الواحد ينتقل من طور إلى طور، مثل انتقال الصور الجمادية إلى أن تصير مدركة ذواتها، وهي الصور العقلية.

والذين شكوا في هذه الأشياء، وتعرضوا لذلك، وأفصحوا به، إنما هم الذين يقصدون إبطال الشرائع، وإبطال الفضائل، وهم الزنادقة الذين يرون أن لا غاية للإنسان إلا التمتع باللذات. هذا مما لا يشك أحد فيه. ومن قدر عليه من هؤلاء، فلا يشك أن أصحاب الشرائع والحكماء بأجمعهم يقتلونه. ومن لم يقدر عليه فإن أتم الأقاويل التي يحتج بها عليه هي الدلائل التي تضمنها الكتاب العزيز.

وما قاله هذا الرجل (الغزالي) في معاندتهم (الفلاسفة) هو جيد ولا بد في معاندتهم: أن توضع النفس غير مائتة كما دلت عليه الدلائل العقلية والشرعية. وأن يوضع أن التي تعود هي أمثال هذه الأجسام التي كانت في هذه الدار. لا هي بعينها، لأن المعدوم لا يعود بالشخص، وإنما يعود الموجود لمثل ما عدم، لا لعين ما عدم كما بيّن أبو حامد. ولذلك لا يصح القول بالإعادة، على مذهب من اعتقد من المتكلمين، إن النفس عرض. وإن الأجسام التي تعاد هي التي تعدم، وذلك إن ما عدم ثم وجد، فإنه واحد بالنوع، لا واحد بالعدد. بل إثنان بالعدد وبخاصة من يقول منهم: إن الأعراض لا تبقى زمانين.

وهذا الرجل (الغزالي) كفر الفلاسفة بثلاث مسائل. **أحدها هذه.**

وقد قلنا: كيف رأي الفلاسفة في هذه المسألة، وإنها عندهم من المسائل النظرية.

والمسألة الثانية: قولهم: إنه لا يعلم الجزئيات. وقد قلنا أيضاً: إن هذا القول ليس قولهم.

والثالثة: قولهم بقدم العالم، وقد قلنا أيضاً: إن الذي يعنون بهذا الإسم ليس هو المعنى الذي كفرهم به المتكلمون.

وقال في هذا الكتاب (يقصد الغزالي في تهافت الفلاسفة): إنه لم يقل أحد من المسلمين بالمعاد الروحاني. وقال في غيره: إن الصوفية تقول به، وعلى هذا فليس يكون تكفير من قال بالمعاد الروحاني، ولم يقل بالمحسوس إجماعاً. وجوز القول بالمعاد الروحاني. وقد تردد أيضاً في غير هذا الكتاب في التكفير بالإجماع. وهذا كله كما ترى تخليط. ولا شك أن هذا الرجل أخطأ على الشريعة، كما أخطأ على الحكمة. والله الموفق للصواب، والمختص بالحق من يشأ.

وقد رأيت أن أقطع ههنا القول في هذه الأشياء. والإستغفار من التكلم فيها. ولولا ضرورة طلب الحق مع أهله، وهو كما قال جالينوس رجل واحد خير من ألف. والتصدي إلى من يتكلم فيه من ليس من أهله. ما تكلمت في ذلك علم الله بحرف. وعسى الله أن يقبل العذر في ذلك، ويقبل العثرة بمنه وكرمه، وجوده، وفضله، لا رب غيره. والحمد لله رب العالمين.

المصادر والمراجع

● **ابن رشد:**

١ ـ تهافت التهافت: تحقيق سليمان دنيا. دار المعارف بمصر ١٩٦٤.

٢ ـ فصل المقال: تحقيق ألبير نصري نادر، طبعة ثانية ـ دار المشرق، بيروت ١٩٦٨.

٣ ـ تفسير ما بعد الطبيعة: طبعة بويج، المطبعة الكاثوليكية، بيروت ١٩٤٨.

٤ ـ الكشف عن مناهج الأدلة: تحقيق محمود قاسم الطبعة الثانية، مكتبة الأنجلو مصرية ١٩٦٤.

● **الغزالي:**

١ ـ تهافت الفلاسفة: بيروت المطبعة الكاثوليكية ١٩٦٢.

٢ ـ المنقذ من الضلال: ترجمه وقدم له الأب فريد جبر منشورات اليونسكو، بيروت ١٩٥٠. وصدر حديثاً طبعة عن دار الفكر اللبناني ـ تحقيق الدكتور سميح دغيم.

● **ابن طفيل:**

١ ـ حي بن يقظان: المطبعة الكاثوليكية ـ بيروت ١٩٦٣.

● **ابن سينا:**

١ ـ الإشارات والتنبيهات: راجعه الدكتور سليمان دنيا دار إحياء الكتب العربية، القاهرة ١٩٤٨.

٢ ـ الشفاء: راجعه الدكتور ابراهيم مدكور، دار الكتاب العربي، القاهرة ١٩٦٩.

● **ابن خلدون:**

١ ـ المقدمة، طبعة بيروت، بدون تاريخ.

ـ **ابن أبي زرع**: روض القرطاس، الرباط ١٩٣٦.
ـ **السلاوي**: الإستقصاء لأخبار دول المغرب الأقصى الدار البيضاء، ١٩٥٤.
ـ **ابن حزم**: الفصل في الملل والإهداء والنحل، القاهرة ١٣١٧ هـ.
ـ **احمد امين**: ضحى الإسلام.
ـ **القفطي**: طبقات الأطباء، ليبسك ١٩٠٣.
ـ **الفارابي**: إحصاء العلوم: القاهرة ١٩٤٩.
ـ **فخر الدين الرازي**: التفسير الكبير، طبعة عبد الرحمن محمد القاهرة ١٩٣٨.
ـ **حسن ابراهيم حسن**: تاريخ الإسلام، مكتبة النهضة المصرية ١٩٦٧.
ـ **ماجد فخري**: إبن رشد، المطبعة الكاثوليكية، بيروت ١٩٧٤.
ـ **محمد شنب**: الأمثال العربية في الجزائر، طبعة باريس ١٩٠٦.
ـ **المراكشي**: المعجب في تلخيص أخبار المغرب. ليون ١٨٨١.
ـ **دي بور**: تاريخ الفلسفة في الإسلام، ترجمة أبو ريدة، القاهرة ١٩٥٤.

الفهرس

الفصل الثالث

الفصل الرابع

الخاتمة